Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Neununddreissigster Band.

Die Metaphysik des Aristoteles.

Zweiter Band.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

Die

Metaphysik

des

Aristoteles.

Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Aristoteles versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweiter Band.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

(Das Vorwort und die Erklärung der Abkürzungen sind in B. I. befindlich; die Inhalts-Uebersicht für beide Bände folgt am Schluss des zweiten.)

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Aus dem Gesagten sind nun die Folgerungen zu ziehen und der Zusammenstellung das Hauptziel meiner Aufgabe hinzuzufügen. [732]) Ich habe gesagt, dass ich die Ursachen, Anfänge und Elemente des Selbstständigen suche. Einzelnes Selbstständige wird nun von Allen als solches anerkannt; über Anderes sind besondere Ansichten aufgestellt worden. Anerkannt ist das natürliche Selbstständige, wie das Feuer, die Luft, das Wasser und die übrigen einfachen Körper; ferner die Pflanzen und deren Bestandtheile; ferner die Thiere und deren Bestandtheile, und endlich der Himmel mit den Himmelskörpern. Dagegen erklären Manche auch die Ideen und die Gegenstände der Mathematik für ein Selbstständiges. Ein ferneres Selbstständiges ergiebt sich aus den bisherigen

[732]) Diese einleitenden Worte dürfen nicht blos, wie Schwegler thut, auf das achte Buch beschränkt werden; sie beziehen sich auf die Bücher 8—12; in diesen Büchern wird die Untersuchung der οὐσια und der wichtigeren ihr zugehörenden Begriffe, namentlich der δυναμις und der ἐνεργεια im 9. Buche, und der Beziehungsformen im 10. Buche fortgeführt; dann werden im 11. und im Anfang des 12. die Hauptpunkte rekapitulirt, und endlich wird im 12. Buche die πρωτη φιλοσοφια durch Entwickelung des Gottesbegriffes und der ewigen Dinge abgeschlossen. Das 13. und 14. Buch sind nur Anhänge. Zum Theil wird schon in diesem 8. Buche das 7. rekapitulirt, namentlich hier in Kap. 1.

Untersuchungen, nämlich das wesentliche Was der Dinge und das Unterliegende. Ferner wird in anderer Weise die Gattung mehr selbstständig als die Art, und das Allgemeine mehr als das Einzelne gesetzt. Mit den Gattungen und dem Allgemeinen stimmen die Ideen, da sie aus demselben Grunde als selbstständig behauptet werden. Da aber das wesentliche Was der Dinge ein Selbstständiges, und die Definition der Begriff dieses Was ist, so ist deshalb die Definition und das An-sich näher erörtert worden. Da die Definition der Begriff ist, und der Begriff Theile hat, so mussten auch die Theile in Betracht genommen werden, und es musste ermittelt werden, was als Theil des Selbstständigen anzusehen ist, und was nicht, und das Gleiche musste bei der Definition geschehen. Es ergab sich hierbei, dass weder das Allgemeine noch die Gattung ein Selbstständiges sind. Ueber die Ideen und die Gegenstände der Mathematik soll die Untersuchung später erfolgen, da auch sie von Einigen neben dem Sinnlichen als ein Selbstständiges aufgestellt werden.[733]) Ich wende mich vielmehr jetzt zu dem Selbstständigen, was allgemein als solches anerkannt ist.[734]) Dies sind die sinnlichen Dinge, welche sämmtlich den Stoff an sich haben. Das Selbstständige ist das Unterliegende,[735]) und zwar in einer Weise der Stoff (Stoff nenne ich das, was ein Dieses nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach ist); in anderer Weise der Begriff und die Form, was ein Dieses und im Denken abtrennbar ist; drittens das aus beiden bestehende Ding, bei dem allein ein Entstehen

[733]) Dieses ist nicht ganz genau; denn die letzten Kapitel des 7. Buches haben sich schon mit den Ideen beschäftigt; indess folgt die ausführliche Untersuchung im 13. und 14. Buche.

[734]) Auch dieser Ausdruck passt nicht recht, da diese Untersuchung schon in Buch 7 geschehen ist. Man möchte hieraus abnehmen, dass dieses 8. Buch zum Theil eine frühere Arbeit des A. ist, welche erst die späteren Anordner hinter Buch 7 eingeschoben haben.

[735]) Das Unterliegende ist hier in dem weiteren Sinne zu nehmen als Alles, was nicht von einem Anderen ausgesagt wird; der Satz soll die Eintheilung des sinnlichen Selbstständigen vermitteln.

und Vergehen stattfindet, und was schlechthin für sich besteht, während von dem Selbstständigen als Form nur Einiges für sich ist, Anderes aber nicht.[736] Dass nun auch der Stoff zu dem Selbstständig-Seienden gehört, ist klar; denn bei allem Wechsel von einem Zustand in den entgegengesetzten liegt diesem Wechsel etwas zu Grunde; so ist dem Raume nach etwas jetzt hier und dann wo anders, und so ist der Vermehrung nach etwas jetzt so gross und dann kleiner oder grösser, und der Veränderung nach ist etwas jetzt gesund und später krank.[736b] Aehnlich ist dem Selbstständigen nach etwas jetzt im Entstehen und dann im Vergehen, und jetzt liegt es zu Grunde als ein Dieses und nachher als eine Beraubung. Auch folgt aller andere Wechsel diesem Wechsel des Selbstständigen, während letzterer dem anderen Wechsel bei einer oder zweier seiner Arten nicht folgt;[737] da das, was Stoff zur örtlichen Veränderung hat, deshalb nicht auch Stoff zum Werden und Vergehen haben muss.[738]

---

736) Nach A. besteht nämlich nur Gott als reines εἶδος ohne ὕλη und zugleich als ein Einzelnes und Selbstständiges. — Da das Kapitel bis hier nur den Inhalt des 7. Buches rekapitulirt, so wird wegen der Erläuterung dorthin verwiesen.

736b) Dass dieser Beweis wie der folgende nur aus den Sprachformen entlehnt ist, die für die Sache selbst noch keinen festen Anhalt bieten, wird der Leser selbst bemerken. So laufen in der Philosophie des A. fortwährend Sätze, die aus der täglichen Erfahrung roh aufgenommen sind, mit schwer verständlichen spekulativen Sätzen durch einander.

737) So kann sich etwas nach seiner Grösse oder nach seiner Beschaffenheit verändern, ohne dass es aufhört, ein Selbstständiges zu sein.

738) Dies gilt nach A. für die Himmelskörper, welche zwar die Ortsveränderung, aber kein Entstehen und Vergehen haben. Die Himmelskörper haben den Stoff an sich, gehören deshalb zu dem Sinnlichen; allein trotzdem gelten sie dem A. als ewig; sie haben kein Entstehen und kein Vergehen. (Man sehe Buch 9, Kap. 8 und Buch 12, Kap. 2 und 7.) Das dies sich mit der Natur des Stoffes, wie er durchgehends von A. dargestellt wird,

Wie sich aber das einfache Entstehen von dem nicht einfachen Entstehen unterscheidet, habe ich in den Büchern über die Natur dargelegt. [739])

Zweites Kapitel.

Da das Unterliegende und der Stoff allgemein als ein Selbstständiges anerkannt ist, und der Stoff es nur dem Vermögen nach ist, so habe ich nur noch über das wirklich Selbstständige bei den sinnlichen Dingen zu sprechen. Demokrit scheint drei Arten eines solchen angenommen zu haben; der unterliegende Körper ist nach ihm dem Stoffe nach überall derselbe; [740]) er unterscheidet sich nur entweder nach der Formation, d. h. nach der Gestalt, oder nach der Wendung, d. h. nach der Lage, oder nach der Berührung, d. h. nach der Ordnung. Augenscheinlich giebt es jedoch viel mehr Unterschiede; manche beruhen auf der Zusammenstellung des Stoffes; davon ist Einiges durch Mischung wie bei dem Honigwasser, Anderes durch Zusammenbinden wie bei dem Bündel, Anderes durch Leim wie bei dem Buche, Anderes durch Zusammen-

nicht vereinigt, so hilft sich A. ächt scholastisch mit der Unterscheidung eines nicht veränderlichen, sondern nur beweglichen Stoffes und eines auch veränderlichen Stoffes. Wie dies möglich ist, kümmert A. nicht. Auf diese Weise ist freilich das Philosophiren leicht; um dem Widerspruch zu entgehen, macht man Unterschiede, ohne Rücksicht, ob sie möglich sind oder nicht, und ob sie mit den Prinzipien stimmen oder nicht.

[739]) Die Stelle ist Buch 5, Kap. 1 der Physik, welche auch in diesem Werke in Buch 11, Kap. 11 im Auszuge übernommen ist.

[740]) Darin liegt nach Demokrit die ὕλη, das blos Mögliche; die Form, durch deren Hinzutritt zu dem Stoff aus dem Möglichen (Bestimmbaren) ein bestimmtes Einzelnes wird, führt Demokrit auf die hier erwähnten drei Arten zurück.

nagelung wie bei der Kiste, Anderes durch Mehreres von diesen verbunden. Ein anderer Unterschied bezieht sich auf die Lage, wie die Unterschwelle und die Oberschwelle (diese unterscheiden sich blos durch die Art ihrer Lage); andere Unterschiede beziehen sich auf die Zeit, wie das Mittagsmahl und das Frühstück, andere auf den Ort, wie die Wände, andere auf die Eigenschaften des Sinnlichen, wie das Harte und das Weiche, das Dichte und das Lockere, das Trockene und das Feuchte. Manches unterscheidet sich nur nach einzelnen dieser Unterschiede, Anderes nach allen, und überhaupt das Eine durch Mangel, das Andere durch Uebermaass. [741]) Es ist also klar, dass auch das Sein in so vielen Bedeutungen gebraucht wird; denn die Unterschwelle ist es nur, weil sie diese Lage hat, und ihr Sein bedeutet, dass sie so gelegen ist, und Eis sein heisst so verdichtet sein. Bei einigen Dingen

[741]) A. tadelt hier den Demokrit; allein das, was er ihm entgegenstellt, ist viel weniger philosophisch als der Gedanke des Demokrit. A. bringt alle Bestimmungen nach den bekannten Kategorien herbei, durch welche im gewöhnlichen Leben und der daraus entsprungenen Sprache ein Gegenstand in seine Eigenschaften aufgelöst wird. Gerade dieses bunte Durcheinander hält Demokrit für das Unwahre; er unterscheidet (wie später Locke bei seinen *primary qualities* und *secondary qualities*) zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften des Stoffes. Zu jenen rechnet er nur jene drei, Gestalt, Lage, Berührung; alle anderen Eigenschaften sind nach Demokrit solche, welche aus jenen dreien sich ableiten. Derselbe Gedanke herrscht auch in der modernen Naturwissenschaft; ihre Moleküle haben nur den Unterschied der Grösse, der Gestalt und der Lage (Nähe oder Ferne), alle anderen Eigenschaften wie die Farben, das Helle, der Ton, der Geschmack, die Weichheit, der Geruch, in all ihren Besonderungen werden nur als subjektive Zustände der wahrnehmenden Person behandelt, welche durch jene allein seienden Bestimmungen bei dem Wahrnehmen erst in der Seele des Wahrnehmenden entstehen. Statt dessen bleibt A. ganz auf der Oberfläche der Erscheinungen und setzt an Stelle der sachlichen Erkenntniss die leeren Beziehungsformen des Uebermaasses und Mangels.

wird deren Sein durch alle diese Unterschiede bestimmt; indem sie theils gemengt, theils gemischt, theils gebunden, theils verdichtet, theils sonst unterschieden bestimmt sind, wie z. B. die Hand und der Fuss. Man muss deshalb die Unterschiede auf ihre Gattungen zurückführen, welche dann die Anfänge des Seienden bilden; so ist z. B. das Mehr und Weniger, das Dichte und Lockere und Anderes derart entweder ein Uebermaass oder ein Mangel; was sich dagegen durch die Gestalt, durch Glätte oder Rauheit unterscheidet, fällt alles unter die Gattung des Geraden und Krummen. Bei Manchem wird dessen Sein eine Mischung, und das Gegentheil davon das Nichtgemischte sein.

Ist also das Selbstständige die Ursache für das Sein eines Jeden, so erhellt, dass man unter dem Erwähnten das zu suchen hätte, was die Ursache für das Sein eines Jeden ist. Indess ist keiner dieser Unterschiede, weder für sich noch mehrere verbunden, das Selbstständige in den Dingen, sondern nur etwas Aehnliches, und wie bei den selbstständigen Dingen das von dem Stoffe Ausgesagte 742) das Wirkliche ist, so ist es auch bei den übrigen Definitionen. 743) Wollte man z. B. eine Unterschwelle definiren, so würde man sie ein so liegendes Holzstück oder Steinstück nennen, und das Haus Steine und Holz in einer bestimmten Lage; oder es findet auch der Zweck bei Manchem statt. Will man ferner das Eis definiren, so wird man es ein so festgewordenes oder verdicktes Wasser nennen, und den Akkord eine bestimmte Mischung tiefer und hoher Töne, und ebenso wird es bei dem Uebrigen geschehen. Hieraus ergiebt sich, dass die Wirklichkeit 744)

742) D. h. die Form.

743) A. will diese hier von ihm aufgeführten Eigenschaften nach Mischung, Lage, Zeit, Mehr und Weniger nicht als wahre Form (οὐσια, ἐνεργεια) gelten lassen; es soll nur etwas Aehnliches sein, und deshalb will er es bei Definitionen solcher Dinge zulassen, die eigentlich keiner strengen Definition fähig sind, weil sie nicht zu dem Nothwendigen gehören (Erl. 713).

744) Es ist eine Eigenthümlichkeit dieses 8. Buches, dass A. statt des Wortes „Form“ mehr das Wort „Wirklichkeit“ braucht. Der damit bezeichnete Begriff bleibt

und der Begriff bei verschiedenem Stoff selbst verschieden sind; bei diesen ist es die Zusammensetzung, bei jenen die Mischung, bei anderen ein anderer der obigen Unterschiede. Wer also ein Haus so definirt, dass er es als Ziegel, Bruchsteine und Holz definirt, der bezeichnet das Haus nur der Möglichkeit nach, denn jene Dinge sind nur Stoff; wer dagegen das Haus als ein schützendes Behältniss für Menschen und Sachen definirt oder sonst noch etwas derart hinzufügt, bezeichnet das wirkliche Haus, und Die, welche Beides verbinden, bezeichnen das Haus in einem dritten Sinne und geben das aus Beiden bestehende Wesen des Hauses. Der aus den Unterschieden [744b]) gebildete Begriff gehört mehr der Form und der Wirklichkeit an, der aus den Bestandtheilen mehr dem Stoffe. [745]) Dieser Art sind auch die von Archytas [746]) gegebenen Begriffsbestimmungen; sie bestehen aus beiden. Was z. B. ist die Windstille? Ruhe in der Luftmasse; hier ist die Luft der Stoff und die Ruhe das Wirkliche und Wesentliche. Was ist die Meeresstille? Die Glätte des Meeres; hier ist das als Stoff Unterliegende, das Meer, das Wirkliche und die Gestalt die Glätte.

Hieraus erhellt, was und welcher Art [747]) das Sinnlich-

---

indess derselbe; auch hat schon im 7. Buche A. den Stoff als das blos Mögliche, und die Form als das bezeichnet, was die Wirklichkeit herbeiführt. Folgeweise sagt A. in diesem Buche für Stoff auch oft „das dem Vermögen nach Seiende."

[744b]) Unter „Unterschiede" sind die vorher aufgeführten Unterschiede in der Lage, in der Zeit, in der Dichtheit u. s. w. zu verstehen; sie gehören nach A. zur Form.

[745]) Diese Betrachtungen sind Ausführungen des Gedankens, dass jene Eigenschaften und die aus ihnen abgeleiteten und mit dem Stoff verbundenen Definitionen nur etwas der *οὐσια* Aehnliches darstellen. Was nun die wahrhafte *οὐσια* daneben ist, lässt A. hier unaufgeklärt.

[746]) Archytas von Tarent gehört zu den älteren Pythagoräern und stand zur Zeit Plato's an der Spitze von Tarent. Von seinen Schriften sind nur Fragmente, wie das hier erwähnte, vorhanden.

[747]) Dem A. gelten diese Definitionen nicht als wahre Definitionen, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt. Diese

Selbstständige ist; in einem Sinne ist es das Stoffliche, in dem anderen das Gestaltete, weil dies das Wirkliche ist, und in einem dritten Sinne das aus beiden Bestehende.

Ansicht des A. ist in Erl. 571, 713 geprüft worden. Es ist richtig, dass diese Definitionen nicht genügen, aber aus einem anderen Grunde; sie entnehmen ihre wichtigsten Bestimmungen nämlich nicht aus dem Seienden, sondern aus Beziehungen. Alle Definitionen, die auf der Lage, auf dem Dichten und Lockeren, überhaupt auf dem Mehr oder Weniger beruhen, wie die der Schwelle, des Eises oben, setzen das Eigenthümliche ihres Gegenstandes in eine blosse Beziehungsform des Denkens, während es sich doch um die Definition eines Seienden handelt. Dieses Bedenken hat dem A. dunkel vorgeschwebt; allein da er die Natur der Beziehungsformen nicht genügend kannte, so konnte er den eigentlichen Mangel nicht klar herausheben und suchte zuletzt die Hülfe bei der Nothwendigkeit, was verkehrt ist.

Es wäre übrigens unrichtig, wenn man jede Definition, die Beziehungen enthält, verwerfen wollte. Bei den Dingen, welche von dem Menschen gefertigt werden, ist der Zweck das Wesentliche; dieser Zweck ist aber nur eine Beziehung, und ebenso spielt das blosse Mehr und Weniger für das Leben und den Genuss, wie in dem Schönen und in der Kunst, eine grosse Rolle; Branntwein und Alkohol, das Gesunde und das Giftige sind nur durch das Mehr oder Weniger in der Mischung unterschieden, und deshalb können die Beziehungsformen aus den Definitionen solcher Dinge nicht entfernt werden, welche der Mensch zu einem bestimmten Zwecke gefertigt hat, oder welche er, obgleich sie natürliche Dinge sind, doch nur aus dem Gesichtspunkt ihres Nutzens oder Schadens für ihn auffasst. Man könnte solche Dinge als aus Sein und Wissen gemischt ansehen; denn der Mensch fasst sie immer nur mit Beziehungsformen vermengt auf.

Drittes Kapitel.[748])

Man darf indess nicht übersehen, dass mitunter es ungewiss ist, ob mit einem Wort das Selbstständige als Verbundenes oder nur als das Wirkliche und die Gestalt bezeichnet wird; ob z. B. das Wort „Haus“ das Behältniss zusammen mit den so gelegten Ziegeln und Steinen bedeutet, oder nur das Wirkliche und die Form, d. h. das Behältniss; ferner ob das Wort „Linie“ die Zweiheit der Länge nach, oder nur die Zweiheit bezeichnet, und ob das Wort „Lebendiges“ die Seele mit dem Körper, oder nur die Seele bezeichnet, da die Seele das Selbstständige und Wirkliche des Körpers ist; das Lebendige könnte auch von beiden ausgesagt werden, zwar nicht in demselben Sinne, aber doch in Bezug auf einen Gegenstand. Dies macht nun zwar in anderer Beziehung einen Unterschied, aber für die Untersuchung des Selbstständigen der sinnlichen Dinge hilft es nichts; denn das wesentliche Was ist in der Form und dem Wirklichen enthalten. Die Seele und das Was der Seele ist dasselbe; dagegen ist das Was des Menschen und der Mensch nicht dasselbe, wenn nicht auch die Seele Mensch genannt wird, und so wären sie in einer Beziehung dasselbe, in anderer nicht.[749]) Bei näherer Untersuchung ergiebt sich jedoch, dass die Silbe nicht aus den Buchstaben und deren Verbindung, und das Haus nicht aus den Ziegeln und deren Verbin-

[748]) Dieses Kapitel enthält weitere Ausführungen über das Selbstständige; sie sind sämmtlich schon im 7. Buche vorgekommen und dort bereits erklärt und geprüft worden.

[749]) Die Seele ist nach A. blosse Form ohne Stoff; erst in dem Menschen ist sie mit Stoff, d. h. dem Körper verbunden; deshalb fällt bei der Seele das wesentliche Was oder die Form mit ihr zusammen; aber bei dem Menschen nicht, weil hier auch ein Stoff vorhanden ist, und das wesentliche Was des Menschen oder die Form nur seine Seele ist. Nur wenn das Wort „Mensch“ auch die Seele bedeutete, könnte man einen solchen Satz aufstellen, der aber dann das Wort „Mensch“ in zweifachem Sinne gebrauchte.

dung besteht; und es ist dies richtig;[750]) denn die Verbindung und die Mischung bestehen nicht aus dem, dessen Verbindung oder Mischung sie sind. Aehnlich ist es mit dem Uebrigen; wenn z. B. die Unterschwelle es durch die Lage ist, so besteht doch die Lage nicht aus der Unterschwelle, sondern vielmehr diese aus jener. Auch ist der Mensch nicht ein Lebendiges und ein Zweifüssiges, sondern es muss, wenn dieses Stoff ist, etwas Anderes daneben bestehen, was weder Element noch aus Elementen, sondern das Wesen ist, welches man durch Absonderung des Stoffes angiebt. Ist dies die Ursache des Seins und das Selbstständige, so könnte wohl jenes danach benannt werden. Dieses Selbstständige muss entweder ewig sein oder vergänglich, ohne zu vergehen, und werden, ohne zu entstehen;[751]) ich habe nämlich anderwärts gezeigt und dargelegt, dass die Form von nichts gemacht oder erzeugt wird, sondern es wird ein Dieses gemacht, und dies entsteht aus Stoff und Form. Ob nun von den vergänglichen Dingen das Selbstständige[752]) trennbar ist, ist noch nicht klar; nur bei Manchem ist dies offenbar nicht möglich, nämlich bei dem, was nicht neben dem Einzelnen bestehen kann, z. B. ein Haus oder Geräth.[753]) Indess gehört dergleichen und überhaupt das nicht von Natur Gewordene

[750]) Dieser Satz und das Folgende ist eine beinahe wörtliche Wiederholung der Sätze in Buch 7, Kap. 17; die dortigen Erläuterungen gelten deshalb auch hier.

[751]) A. leugnet nach Buch 7, Kap. 17 nur das allmähliche Werden der Form aus etwas Anderem; er will also nicht behaupten, dass alle Formen ewig sind; sie können sein oder nicht sein; aber sie können nach A. nicht entstehen (d. h. aus etwas), noch vergehen (d. h. in etwas).

[752]) A. meint damit die Form.

[753]) Da hier die Form von dem Menschen gemacht wird, so kann sie nicht schon vor der Fertigung der Sache bestanden haben, und deshalb haben die Formen dieser Fabrikate keine Selbstständigkeit (Trennbarkeit); deshalb gilt nach A. die Selbstständigkeit der Form nur für die natürlichen Dinge; indess ist dies ein Zugeständniss, was die Selbstständigkeit der Form überhaupt sehr zweifelhaft macht. Man sehe Erl. 610, 640. Es sind dies

wohl nicht zu dem Selbstständigen; denn man kann wohl nur die Natur als das Selbstständige in dem Vergänglichen annehmen. Hiernach erledigt sich auch das Bedenken der Anhänger des Antisthenes und der dadurch Irregeführten, welche behaupteten, dass das Was der Dinge sich nicht definiren lasse, weil die Definition eine lange Rede sei; vielmehr könne nur seine Beschaffenheit definirt und gelehrt werden; so könne man z. B. von dem Silber das Was nicht angeben, aber wohl sagen, dass es wie Zinn beschaffen sei.[754]) Allein es findet allerdings eine Definition und ein Begriff von dem Selbstständigen zum Theil statt, nämlich von dem Zusammengesetzten, mag es sinnlicher Natur oder nur durch das Denken erfassbar sein; dagegen findet keine Definition des Ursprünglichen[755]) statt, aus dem die Sache besteht, da der bestimmende Begriff etwas von etwas bezeichnet, und etwas Stoffliches und etwas wie Gestalt da sein muss.[755b]) Dies erhellt auch daraus, dass, wenn die selbstständigen Dinge gewissermassen Zahlen sind, sie es auf diese Weise sind, und nicht blos als Summe von Einheiten. Denn der Be-

---

dieselben Bedenken, die schon den Ideen Plato's entgegenstehen. Man sehe übrigens Buch 3, Kap. 4.

754) Dieser Satz des Antisthenes ist bereits in Buch 5, Kap. 29 angeführt und dort erläutert. Wenn Antisthenes die Definition verwirft, weil sie eine lange Rede sei, so will er damit sagen, dass der eine Gegenstand dadurch in eine Reihe von Bestimmungen aufgelöst werde, was einen Widerspruch enthalte, da jede dieser Bestimmungen nicht der Gegenstand sei, obgleich doch die Copula ist dies behaupte. Das Sophistische liegt hierbei darin, dass die Verbindung dieser vielen Bestimmungen zur Einheit nicht beachtet wird, welche durch die Substantiv- und Adjektivformen der Sprache in der Definition ebenfalls ausgesprochen ist. Deshalb will Antisthenes nur Vergleichungen nach einzelnen Eigenschaften gestatten.

755) D. h. der Form oder des Stoffes allein.

755b) Man sieht, dass A. die eigentlichen Bedenken des Antisthenes gar nicht erledigt; er stellt ihm nur einfach eine andere Ansicht entgegen, wie sie in dem gewöhnlichen Vorstellen der Menschen herrscht.

griff ist eine Art Zahl; denn er ist theilbar, und zwar in Untheilbares, da die Begriffe nicht ohne Ende getheilt werden können, und so ist auch die Zahl beschaffen. Ebenso kann von der Zahl nichts von dem, aus dem sie besteht, weggenommen oder zugelegt werden, und wäre es noch so klein, ohne dass die Zahl eine andere wird, und ebenso verhält es sich auch mit der Begriffsbestimmung und dem wesentlichen Was der Dinge; wird etwas davon weggenommen oder hinzugesetzt, so bleiben sie nicht dieselben. Auch muss in der Zahl etwas sein, wodurch sie Eins ist; jene Philosophen können aber von dieser Eins nicht angeben, was sie ist. Allein entweder ist diese Eins nicht, sondern die Zahl ist nur ein Haufen, oder sie ist eine Eins, und dann muss angegeben werden, was aus den Vielen die Eins macht. Auch die Definition ist eine Einheit, und auch diese Einheit können Jene nicht angeben; dies ist eine natürliche Folge; denn in derselben Weise ist auch das Wesen so Eines; aber diese Eins ist nicht, wie Einige meinen, eine Eins der Zahlen oder der Punkt, sondern immer eine Wirklichkeit und Natur.[756]) Und so wie die bestimmte Zahl kein Mehr oder Weniger annimmt, so auch nicht das Selbstständige als Form, sondern höchstens das Selbstständige als Stoff. So viel möge gesagt sein über das Entstehen und Vergehen der erwähnten selbstständigen Dinge, und wie weit dieses Entstehen und Vergehen möglich, und wie weit nicht, und über die Zurückführung des Selbstständigen auf die Zahl.

---

[756]) Im Griechischen bezeichnet dasselbe Wort (ἕν) die Einheit und die Eins; zwei sehr verschiedene Begriffe; denn die Einheit ist das Verbindende der Unterschiede; die Eins ist aber nur das Element der Zahl und hat nichts von Unterschieden und Verbindung an sich. Diese Zweideutigkeit des griechischen ἕν hat selbst A. verhindert, den grossen Unterschied dieser Begriffe überall festzuhalten. Die hier besprochene Frage ist bereits Buch 7, Kap. 13 behandelt, und dort das Nöthige in Erl. 701 gesagt worden.

Viertes Kapitel.[757])

Bei dem Stofflich-Selbstständigen darf man nicht übersehen, dass, wenn auch Alles aus ihm, als Erstem, oder aus ihnen, als Ersten, besteht, und wenn auch der Stoff der Anfang des Werdenden ist, doch auch das Einzelne seinen besonderen Stoff hat; so ist z. B. der Urstoff des Schleimes das Süsse oder das Fette, und der Urstoff der Galle das Bittere oder ein Anderes. Vielleicht entstehen aber diese aus ein und demselben; denn es entstehen aus einem Stoffe mehrere, wenn der eine Stoff wieder Stoff für einen anderen Stoff wird; so entsteht der Schleim aus dem Süssen und Fetten, wenn das Süsse aus dem Fetten entsteht, und aus der Galle, nachdem die Galle in dem Urstoff sich aufgelöst hat.[758]) Denn etwas kann aus einem Anderen entweder gerades Weges werden, oder

[757]) A. erörtert in diesem Kapitel die Natur des Stoffes und zeigt, dass die Definition einer Sache auch von dem Stoffe bedingt ist. Dieses Kapitel enthält damit eine erhebliche Beschränkung des in dem vorgehenden Kapitel aufgestellten Satzes, dass die Form allein das Selbstständige sei, welche Beschränkung sich schwer mit den früheren Bezeichnungen des Stoffes als dem blos Möglichen vereinen lässt. Dieses Alles zeigt, dass dieses Buch einen noch unvollendeten Versuch enthält.

[758]) Diese Stelle zeigt, wie weit A. noch von der modernen Auffassung entfernt ist. Jetzt gilt als die Grundlage aller Naturforschung, dass kein elementarer Stoff sich in den anderen verwandeln kann. Gold kann niemals Silber werden, und Blei niemals Gold, und Kohlenstoff niemals Wasserstoff. A. ist der entgegengesetzten Ansicht, und diese hat in dem Alterthum und durch das ganze Mittelalter geherrscht und hat wesentlich die Erkenntniss der Natur gehindert. Mit dem Prinzip der Stoffumwandlung ist keine Naturwissenschaft möglich, weil ein solches Prinzip ebenso wie das Prinzip der Lebenskraft gerade das verhüllt, was aufgedeckt werden soll. — A. hat zwar hier diese Umwandlung der Urstoffe nicht deutlich ausgesprochen; man könnte auch zur Noth die

so, dass dieses sich zuvor in die Urbestandtheile aufgelöst hat.

Aus dem einen Stoff kann ein Anderes durch die bewegende Ursache werden; so wird aus dem Holze eine Kiste oder ein Bett. Bei manchen Dingen muss aber der Stoff selbst verschieden sein; so kann eine Säge nicht aus Holz selbst mit Hülfe der bewegenden Ursache werden; denn man kann keine Säge aus Wolle oder Holz machen. Wenn aber dieselbe Sache aus verschiedenen Stoffen gemacht werden kann, so ist die Kunst und der bewegende Anfang hierbei derselbe; denn wenn sowohl der Stoff wie das Bewegende verschieden sind, so ist es auch das daraus Entstandene.[759]) Fragt man nun überhaupt nach der Ursache von etwas, so muss man, da das Wort „Ursache" in mehrfachem Sinne gebraucht wird, alle möglichen Ursachen angeben. Was ist z. B. die Ursache des Menschen als Stoff? wohl das Monatliche.[760]) Was ist seine Ursache als Bewegendes? wohl der Same. Was ist seine Ursache als Form? das wesentliche Was, und was ist seine Ursache als das Weshalb? der Zweck. Vielleicht fallen diese beiden letzten Ursachen zusammen.[761]) Man muss ferner die nächsten Ursachen angeben. Auf die Frage: was ist sein Stoff? muss man nicht das Feuer oder die Erde, sondern den ihm eigenthümlichen Stoff nennen. In Bezug auf die natürlichen und entstandenen Dinge muss man so verfahren, wenn man richtig verfahren will, da hier solche und so viele

---

Stelle anders verstehen; allein dann hätte er sich viel deutlicher ausdrücken sollen.

759) Diese Betrachtungen sind höchst trivial, während A. vorher die wichtige Frage der Stoffverwandlung kurz und unklar abgefertigt hat.

760) Nach A. ist das in der Menstruation auftretende Blut der Stoff für die Frucht im Mutterleibe, und der Same die bewegende Ursache; deshalb hört die Menstruation bei der Schwangerschaft auf. — Die Ausdrucksweise ist schwerfällig, weil wir nicht gewöhnt sind, den Stoff als Ursache zu nehmen.

761) Dieses Beispiel zeigt, dass mit einer Naturforschung nach solcher Methode man keinen Schritt vorwärts kommt, sondern nur in versteckten Tautologien sich herumdreht.

Ursachen bestehen, und man diese kennen muss. Dagegen verhält es sich bei den zwar natürlichen, aber ewigen Dingen [762]) anders; vielleicht hat Manches hier keinen Stoff, oder doch nicht einen solchen, sondern nur einen, der nur örtlich bewegbar ist. Auch das Selbstständige, was aber nicht natürlich ist, hat keinen Stoff, sondern das Unterliegende ist hier das Selbstständige. [763]) Was ist z. B. die stoffliche Ursache der Mondfinsterniss? Nichts; denn der Mond ist dabei das Leidende. Was ist aber davon die bewegende und das Licht aufhebende Ursache? Die Erde. Eine Ursache als Zweck ist hier wohl nicht vorhanden. Die Ursache als Form ist der Begriff, der aber dunkel bleibt, wenn die bewegende Ursache nicht mit in den Begriff aufgenommen wird; z. B. kann man die Mondfinsterniss eine Beraubung des Lichtes nennen; setzt man aber hinzu, dass sie von der dazwischen befindlichen Erde entstehe, so ist dies der mit der Ursache verbundene Begriff. Bei dem Schlafe ist aber das erste Leidende unbekannt; man könnte das Lebende als solches angeben; gewiss; allein an welchem Theile findet dieses Leiden statt, und welches ist das ursprünglich Leidende? Das Herz oder ein anderer Theil. Aber wovon? und was ist das Leiden dieses Theiles, welches nicht das Ganze trifft? Etwa eine so oder so beschaffene Beweglichkeit? Allerdings; aber welcher Theil, und was muss er leiden, damit diese Unbeweglichkeit das Ursprüngliche ist? [764])

---

[762]) A. versteht darunter die Himmpelskörper. Die Bedenken gegen einen blos örtlich bewegbaren Stoff sind in Erl. 738 erörtert worden.

[763]) Es ist dies ein schwerfälliger und unrichtiger Ausdruck für blosse Vorgänge und Bewegungen in der Natur, wie die Mondfinsterniss, die als solche eben keinen Stoff an sich haben können, weil sie nur Bewegungen sind, und deshalb auch nicht als ein selbstständiges Ding (*οὐσια*) gelten können. Indem A. sie hier als *οὐσια* behandelt, muss die Naturwissenschaft nothwendig ihre Einfachheit verlieren und die scholastische Gestalt annehmen, die im Mittelalter geherrscht hat, und von der selbst Baco sich noch nicht hat befreien können.

[764]) Auch diese ohne Lösung bleibenden Fragen zeigen, dass dieses Buch wohl nur eine Vorarbeit oder ein

Fünftes Kapitel.

Da Manches ohne Entstehen und Vergehen ist oder nicht ist, wie der Punkt (wenn er ist), und überhaupt die Formen und die Gestalten (denn nicht das Weisse wird, sondern das weisse Holz, wenn alles Werdende aus Etwas und zu Etwas wird), [765] so kann nicht alles Entgegengesetzte aus einander werden; sondern der weisse Mensch wird in anderer Art aus dem schwarzen Menschen, wie das Weisse aus dem Schwarzen, und nicht Alles hat einen Stoff, sondern nur das, was entsteht und in einander übergeht. Was dagegen ohne in ein Anderes überzugehen, ist oder nicht ist, das hat keinen Stoff an sich. [766] Es entsteht hier die Frage, wie sich der Stoff eines Gegenstandes zu diesen Gegentheilen verhält? [767] Wenn z. B. der Körper dem Vermögen nach gesund ist und die Krankheit das Gegentheil der Gesundheit ist, ist da der Körper

---

Entwurf gewesen sein mag; obgleich allerdings die bequeme, sich gehen lassende und von Einem auf das Andere überspringende Weise der Aristotelischen Darstellung Vieles möglich macht, was man jetzt selbst dem schwächsten Denker nicht verzeihen würde.

765) Der Unterschied von Sein und Nicht-sein gegenüber dem Entstehen und Vergehen bei A. ist bereits in Erl. 568. 751 dargelegt. Das Weisse rechnet A. zu den Formen, deshalb kann es sein oder nicht sein, aber nicht werden oder vergehen.

766) Es ist nach A. die Eigenthümlichkeit der Form, dass sie zwar ist oder nicht ist, aber niemals entsteht oder vergeht. — Indess ist dieser anscheinende Tiefsinn nur ein scholastisches Spiel.

767) Auch dies ist ächt scholastische Manier. Anstatt die Zustände, wie Leben und Tod, jeden für sich als ein Seiendes zu nehmen, seine Eigenschaften und Vorgänge durch Beobachtung festzustellen, wird das Seiende in ihnen immer ignorirt und in eine Beziehung, (Gegentheil, Ursache) umgewandelt, und die Sache dann nur nach diesem verschrobenen Gesichtspunkt im Denken erörtert, statt im Sein beobachtet zu werden.

beides nur dem Vermögen nach? Und ist das Wasser dem Vermögen nach Wein und nicht Essig? Oder ist es Stoff von dem Einen nach seinem, des Wassers natürlichen Zustande und nach seinem Begriffe und von dem Andern nur der Beraubung nach und im Sinne seines, des Wassers unnatürlichen Verderbens? [771]) Es entsteht hier auch die Frage, weshalb der Wein nicht der Stoff des Essigs, und weshalb er nicht Essig dem Vermögen nach ist (da doch der Essig aus dem Weine wird), und weshalb das Lebendige nicht dem Vermögen nach das Todte ist. Dies dürfte indess nicht der Fall sein, vielmehr geschieht das Vergehen nur mittelbar, und der Stoff des Lebendigen ist nur dem Vergehen nach Vermögen und Stoff des Todten, und ebenso das Wasser vom Essig. Denn dieser entsteht daraus, wie die Nacht aus dem Tage. Ueberhaupt muss Alles, was sich so in einander verändert, erst in den Grundstoff zurückgehen; wenn z. B. das Lebendige aus dem Todten wird, so muss dieses erst in den Urstoff übergehen und dann so in das Lebendige, und der Essig muss erst Wasser werden und dann erst Wein. [772])

---

[771]) (Erl. 768—770 fallen aus.) An diesem Beispiele zeigt sich die Gefährlichkeit und das Schädliche der von A. eingeführten Begriffe eines „Seins dem Vermögen nach“ und „eines Seins der Wirklichkeit nach“. Erst mit ihrer Vertilgung hat die Naturwissenschaft einen Fortschritt machen können. Ebenso gefährlich ist der Begriff des Natürlichen und Unnatürlichen, wie hier bei dem Wasser. Das ganze Mittelalter hat an diesen Begriffen gekrankt. Das Vertrocknen und Faulen ist für die Natur ein ebenso natürlicher Vorgang wie das Wachsen und Blühen. Nur dem Gefühl des Menschen ist das Eine angenehmer als das Andere.

[772]) Dieser letzte Satz macht die vorgehenden deutlich; nach A. ist das Lebendige nicht dem Vermögen nach das Todte und der Wein nicht dem Vermögen nach Essig, weil erst Beides sich in seinen Urstoff auflösen muss, und aus diesem erst das Andere werden muss. Deshalb besteht zwischen Lebendigem und Todtem, zwischen Wasser und Essig nicht das Verhältniss von Vermögen und Wirklichkeit. — Man sieht, welche mannichfache Wendungen A. nehmen muss, um den Gefahren, welche für die Wis-

Sechstes Kapitel.

Ich wende mich jetzt zu der bereits besprochenen Frage nach dem Grunde der Einheit bei den Definitionen und Zahlen.[773]) Von Allem, was mehrere Theile hat, und wo das Ganze nicht blos wie ein Haufen ist, sondern ein Einiges neben den Theilen ist, besteht ein Grund dafür; so ist bei den Körpern bald die Berührung, bald die Klebrigkeit oder eine andere Eigenschaft diese Ursache ihrer Einheit. Die Definition ist nun ein Begriff nicht durch blosses Aneinanderbinden, wie die Iliade, sondern durch das Eins-sein. Was macht nnn den Menschen zu Einem, und weshalb ist er Eins und nicht Mehreres, z. B. ein Lebendiges und ein Zweifüssiges; besonders wenn es, wie Manche behaupten, ein An-sich-Lebendiges und ein An-sich-Zweifüssiges giebt.[773b]) Weshalb ist der Mensch nicht dieses Beides an sich, so dass also die Menschen nicht durch Theilhaben an dem einen Menschen, sondern an Zweien, nämlich an dem lebendigen und an dem zweifüssigen Menschen sein würden? Der Mensch wäre dann überhaupt nicht Eines, sondern Mehreres, nämlich ein Lebendiges und ein Zweifüssiges. Offenbar kann auf die Weise, wie man die Sache zu bestimmen und zu erklären pflegt, die Schwierigkeit nicht erledigt und gelöst werden.[774]) Wenn es sich aber so verhält, wie ich gesagt, und wenn das Eine der Stoff, das Andere die Form ist,

---

senschaft in dem Begriff des „Seins dem Vermögen nach" liegen, zu entgehen.

In Buch 9 wird dies ausführlicher dargelegt werden.

[773]) A. hat diese Frage bereits Buch 7, Kap. 12 und Buch 8, Kap. 3 behandelt, wo die hier wiederkehrenden Begriffe in den Erläuternngen bereits erörtert sind, so dass hier nur darauf zu verweisen ist.

[773b]) Damit sind die Ideen der Platoniker gemeint.

[774]) A. meint hiermit die Platoniker, welche die Idee selbstständig neben das Einzelne stellen und ein Theilhaben des Einzelnen an der Idee annehmen, welches Theilhaben schon an vielen Orten von A. getadelt worden ist.

und das Eine nur dem Vermögen nach, das Andere der Wirklichkeit nach ist, so dürfte die Frage keine Schwierigkeit mehr bieten. Die Schwierigkeit ist dieselbe, als wenn „rundes Erz" die Definition von Kleidung wäre. Denn dieses Wort wäre dann das Zeichen des Begriffes, und die Frage ginge nach der Ursache der Einheit von Rund und Erz. Es zeigt sich dann keine Schwierigkeit, weil das Eine der Stoff, das Andere die Form ist.[775]) Was ist nun die Ursache, dass das nur Mögliche ein Wirkliches wird, abgesehen von jenem Wirkenden, also bei Dingen, wo ein Entstehen stattfindet? Es giebt keine andere Ursache dafür, dass die Kugel dem Vermögen nach eine wirkliche Kugel wird, als der Begriff von beiden. — Der Stoff ist nun theils ein gedachter, theils ein sinnlicher; und immer ist ein Theil des Begriffes Stoff, ein anderer Wirklichkeit. Der Kreis ist z. B. eine ebene Gestalt.[776]) Von Allem dagegen, was keinen gedachten oder sinnlichen Stoff hat, ist Jedes unmittelbar Eins und

---

[775]) A. giebt nämlich hier die Antwort auf die Frage nach der Einheit dahin, dass von den zwei Bestimmungen, in die der Begriff aufgelöst ist, der eine die Form, der andere der Stoff sei; beide verhielten sich aber wie Wirkliches und Mögliches. Damit hält A. die Frage für gelöst. Allein die Erörterungen in Buch 9 werden ergeben, dass die Möglichkeit oder das Vermögen nur eine Beziehungsform ist; an sich ist die Gattung oder der Stoff ebenso ein Seiendes wie die Form oder die Art oder das zur Art Besondernde. Die Frage nach der Einheit dieser beiden Seienden kann deshalb nicht dadurch gelöst werden, dass das Eine zu einer blossen Beziehung auf das Andere im Denken umgewandelt wird; das, was beide im Sein eint, muss selbst ein Seiendes sein. Man sehe Erl. 684. Auch besteht in den Dingen nicht blos ein Gegensatz von Stoff und Form, sondern auch die Form allein besteht wieder aus verschiedenen Bestimmungen, so dass die Frage nach deren Einheit ungelöst bleibt.

[776]) Die Gestalt ist hierbei die Gattung oder im Sinne des A. der Stoff, und sie ist der Kreis blos dem Vermögen nach; „eben" ist die Form, oder das znr Art besondernde, was nach A. das Wirkliche ist. Das Beispiel passt schlecht, weil der Kreis mehr, wie eine ebene Gestalt ist.

auch ein Seiendes, z. B. das Dieses, das Beschaffene, das Grosse.[777]) Deshalb enthalten ihre Definitionen weder das Sein noch die Eins, und das wesentliche Was ist unmittelbar Eins und ein Seiendes. Deshalb besteht auch für die genannten Kategorien kein Anderes als Ursache für ihr Sein und für ihr Eins-sein; Jedes ist unmittelbar seiend und Eins und nicht so, als wäre das Sein und die Eins die sie befassende Gattung, oder als wären sie trennbar von den einzelnen Dingen. In dieser Verlegenheit

777) A. meint die Kategorien; diese sind nach seiner Auffassung blosse Formen ohne Stoff; sie haben nicht einmal eine Gattung, von welcher sie die Arten wären, und deshalb haben sie auch keinen gedachten Stoff, wie A. sich ausdrückt, indem er die Gattung in Bezug auf ihre Arten als Stoff der letzteren behandelt. Deshalb können sie nicht in Gattung und Artunterschied zerlegt, d. h. nicht definirt werden, und deshalb bedarf es bei diesen Kategorien keiner, diese beiden Stücke einenden Bestimmung; sie sind, wie A. sagt, unmittelbar Eins und seiend; aber nicht so, dass diese Eins und dieses Seiende die Gattung für sie wären; vielmehr gehören die Eins und das Sein nicht zu den Gattungen, da sie von den einzelnen Dingen nicht abtrennbar sind. — In diesen Auffassungen steckt viel Unklarheit; die Eins als Element der Zahl, also einer Beziehungsform, ist nur im Denken und kann deshalb kein Gattungsbegriff der seienden Dinge sein. Das Sein kann allerdings von den einzelnen Dingen abgetrennt werden; es wird damit der Inhalt desselben aus einem seienden zu einem blos vorgestellten oder gewussten; wenn A. daher hier sagt, das Sein sei nicht abtrennbar von den Dingen, so will er damit nur sagen, das Sein gehört nicht zu dem Inhalt des Dinges, ähnlich wie Kant sagt „das Sein ist kein reales Prädikat der Dinge (B. II., S. 480), sondern blosse Position derselben“. Deshalb gehört es nicht in seine Definition, die sich nur auf den Inhalt des Dinges richtet und diesen Inhalt in der Wissensform übersetzt, während das seiende Ding diesen Inhalt in der Seinsform enthält. Man sieht, wie sowohl A. wie Kant Beide dasselbe, wie der Realismus meinen, aber es nicht klar auszudrücken vermögen.

nennen es Manche ein Theilhaben; aber sie können nicht angeben, was die Ursache dieses Theilhabens, und was es selbst ist; Andere nennen es ein Zusammensein der Seele; so nennt Lykophron[778]) die Wissenschaft ein Zusammensein des Wissens und der Seele, und Andere nennen das Leben eine Zusammensetzung oder Verbindung der Seele mit dem Körper. Allein dies könnte dann von Allem gesagt werden; auch das Gesundsein ist dann ein Zusammensein oder eine Verbindung oder eine Zusammenstellung der Seele und der Gesundheit, und das „eherne-Dreieck-Sein" ist dann eine Verbindung von Erz und dem Dreieck, und das „Weiss-Sein" eine Verbindung von Fläche und weisser Farbe. Der Anlass zu dieser Auffassung ist, dass sie für Vermögen und Wirklichkeit einen einigenden Begriff suchen und einen Unterschied beider annehmen. Allein es ist, wie gesagt, der letzte Stoff[779]) und die Gestalt ein und dasselbe, jener ist es dem Vermögen, diese der Wirklichkeit nach. Mithin ist es einerlei, ob man nach der Ursache für das einzelne Eine oder für das Eins-sein sucht; denn jedes Ding ist Eins, und es ist theils dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach Eins. Was aber ohne Stoff ist, ist schlechthin ein Einzeln-Seiendes.[780])

---

[778]) Lykophron war ein Sophist und wird von A. noch an einigen anderen Stellen seiner Schriften erwähnt. Näheres ist über ihn nicht bekannt.

[779]) Dies ist der von dem Urstoffe entfernteste und in dem Einzeldinge am meisten besonderte Stoff; so ist Fleisch bei dem Menschen ein solcher letzter Stoff, während Erde, Wasser u. s. w. seine Urstoffe sind.

[780]) A. fasst die Ansicht des Lykophron nicht in ihrer tiefen Bedeutung auf. Die Ideen sind für Lykophron der Inhalt der Arten und Gattungen in der Wissensform; die einzelnen Dinge sind nicht durch jenes dunkle und unfassbare Theilhaben an den Ideen, sondern durch den Uebergang dieses Inhaltes aus der Wissens- in die Seinsform; deshalb ist die Wissenschaft und das Wissen im Inhalte sich gleich; aber das Wissen hat diesen Inhalt nur in der Wissensform; in der Seele wird es aber Wissenschaft, d. h. derselbe Inhalt wird seiend, lebendig durch seine Verbindung mit der seienden einzelnen Seele. Das

Beispiel ist nur insofern nicht gut gewählt, als die Wissenschaft meist mit dem Wissen identisch aufgefasst wird. Wenn übrigens diese Auffassung bei Lykophron nicht völlig klar bestanden hat, so liegt sie doch seinem Ausspruche zu Grunde, und dann zeigt der Ausspruch von einer tieferen Einsicht als bei Plato.

A. hat, obgleich er Lykophron tadelt, denselben Gedanken, indem er die Dinge in Dinge dem Vermögen nach und in Dinge der Wirklichkeit nach sondert; jene sind damit der Inhalt der Dinge in der Wissensform, diese in der Seinsform. Im 9. Buche wird dies noch deutlicher hervortreten. A. hat aber insofern Unrecht, als er nun die Gattung und den Stoff zu dem Dinge dem Vermögen nach und den Artunterschied und die Form zu dem Dinge der Wirklichkeit nach macht. Aus der Gattung können wohl vielerlei Arten und aus dem Stoffe vielerlei einzelne Dinge werden; aber der Vergleich passt deshalb nicht, weil das, was zur Gattung und zu dem Stoffe hinzutritt, um ein einzelnes Konkretes darzustellen, nicht blos die Seinsform ist, welche nun denselben Inhalt, statt der Wissensform, durchdringt; vielmehr war schon der Stoff und die Gattung ein Inhalt in der Seinsform oder ein Seiendes, und ihr Unterschied von der Art oder dem einzelnen Ding liegt nicht in dem Unterschied von Wissen und Sein, sondern von Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Seienden.

Damit fällt dann auch der von A. für die Einheit des Dinges aus dem Verhältniss von Vermögen zur Wirklichkeit hergenommene Grund. Bei diesem Verhältniss, wenn es als das von Gewusstem und Seiendem aufgefasst wird, besteht allerdings eine Einheit oder vielmehr Identität des Inhaltes, und die Frage nach der Einheit wäre damit erledigt; aber es handelt sich hier, wie gezeigt, um die Einheit seiender Unterschiede, um die Einheit von Gattung und Artunterschied, um die Einheit von Stoff und Form. Diese sind beide ein Seiendes, und deshalb kann diese Einheit nicht jener zwischen Wissen und Sein gleichgestellt und daraus gerechtfertigt werden. Die Form ist nicht blos eine höhere Stufe des Stoffes, wie Schwegler es erläutert. Dies wäre wahr, wenn der Stoff nur Gewusstes und die Form nur Seiendes und beide gleichen

Inhaltes wären; aber da auch der Stoff ein Seiendes ist, so ist die ihm hinzutretende Form mehr als eine blosse höhere Stufe des Stoffes, und die Frage nach der Einheit von Stoff und Form kann nicht damit gelöst werden. Ueberhaupt ist es eine blosse Willkür, dem Stoff das gleiche Sein mit der Form deshalb abzusprechen, weil aus dem Stoff Verschiedenes werden kann; diese Unbestimmtheit ist nur eine Beziehungsform des Denkens, welche das Sein des Stoffes nicht berührt oder erschüttert. Auch die Form kann Verschiedenes werden, wenn sie sich mit verschiedenem Stoff verbindet.

Die Schlussworte kann man so verstehen: Da es sich nur bei den sinnlichen Dingen um die Einheit von Stoff und Form handelt, so ist bei denen, wo der Stoff fehlt, die Einheit schlechthin da; man kann den Satz aber auch so verstehen: das von dem Stoff freie Ding ist damit niemals ein Ding blos dem Vermögen nach; es ist immer ein Wirkliches. Beiderlei Auffassung entspricht der Absicht des A.

Neuntes Buch.[781]

Erstes Kapitel.

Ueber das vornehmste Seiende, auf das alle anderen Kategorien des Seienden bezogen werden, d. h. über das Selbstständig-Seiende ist gehandelt worden; in Bezug auf

[781]) Dies ganze Buch erörtert die Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit, welche bereits im achten Buche hervorgetreten sind. Sie stehen insofern in Zusammenhang mit dem Gedankengange des ganzen Werkes, als nach A. die Metaphysik die Erkenntniss der Gottheit zu ihrem Ziele hat, und die Gottheit nach A. ohne Stoff, und deshalb nur Wirklichkeit ist. Ein Sein dem Vermögen nach findet bei ihr nicht statt. Deshalb hat sich der Stoff bei A. bereits in dem 8. Buche zu einem nur dem Vermögen nach Seienden umgewandelt, und indem in diesem Buche nun die Begriffe Vermögen und Wirklichkeit erschöpfend entwickelt werden, bereitet damit A. seinen Begriff der Gottheit vor; insbesondere kommt es A. hier darauf an, die Wirklichkeit als das Frühere und als das Bessere gegen das blosse Vermögen darzulegen.

Ueber den Begriff des Vermögens hat A. bereits Buch 5, Kap. 12 gehandelt, und das Kap. 1 dieses Buches stimmt vielfach wörtlich mit jenem überein; die dortigen Erläuterungen gelten deshalb auch hier, und die dort schon geltend gemachten Bedenken treten auch hier hervor. Die δύναμις (Vermögen) ist für A. einmal die Kraft und dann die blosse Möglichkeit; dies sind durchaus verschiedene Begriffe, welche in ganz verschiedene Gebiete der Philosophie gehören. Wenn A. sie hier in Einem behandelt,

den Begriff dieses Selbstständig-Seienden wird alles andere Seiende, wie das Grosse, das Beschaffene und die übrigen Kategorien, ausgesagt; sie setzen alle den Begriff des Selbstständigen voraus, wie ich in den bisherigen Untersuchungen dargelegt habe. Da nun das Seiende als ein Dieses und als ein Beschaffenes und als ein Grosses theils im Sinne eines Vermögens, theils in dem Sinne einer Wirklichkeit und eines Werkes ausgesagt wird, so will ich auch über Vermögen und Wirklichkeit handeln,[782]) und zuerst über Vermögen in dem Sinne, in dem das Wort hauptsächlich gebraucht wird, obgleich er meinem Vorhaben weniger nützt, weil Vermögen und Wirklichkeit sich weiter erstrecken als blos über das, was Bewegung hat.[783]) Da ich indess bei den Erörterungen über die Wirklichkeit hierüber sprechen muss, so sollen auch die übrigen Bedeutungen mit erläutert werden. Dass das Vermögen in mehrfachem Sinne gebraucht wird, habe ich anderwärts dargelegt.[784]) Ich lasse davon die Bedeutnngen bei Seite, bei denen nur der Name gleich ist; denn Manches heisst nur nach einer gewissen Aehnlichkeit so,

---

so kann daraus nur Unklarheit entstehen. Ebenso wird die ἐνεργεια (Wirklichkeit) hier bald zur Bezeichnung des wirklichen Seins gebraucht, bald zur Bezeichnung der Wirksamkeit und des thätigen Wirkens; auch diese Begriffe sind durchaus verschieden, werden aber von A. vielfach als identisch behandelt. Diese verschiedenen Bedeutnngen mögen wohl eine Verwandtschaft mit einander haben, wie schon daraus erhellt, dass in beiden Sprachen die betreffenden Worte diesen Doppelsinn haben; aber um so mehr hätte A. auch ihren Unterschied und den Punkt, wo sie sich berühren, hervorheben müssen.

[782]) Auch hier macht A. den Anfang mit dem Sprachgebrauch, anstatt mit den Dingen selbst. Nur weil dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen hat, behandelt er diese mehreren Begriffe zusammen; ein Verfahren, was unmöglich der Natur der Dinge entsprechen kann.

[783]) Die hauptsächliche Bedentnng von Vermögen ist nämlich die der Kraft; eigentlich der Kraft in Ruhe; für A. ist aber diese Bedeutung die philosophisch unbedeutendere.

[784]) In Kap. 12, Buch 5.

wie z. B. in der Geometrie,[785]) und man spricht vom Möglichen und Unmöglichen im Sinne eines irgendwie Seins oder Nicht-Seins. Dagegen sind die zu der einen Art gehörenden Vermögen sämmtlich gewisse Anfänge, die sich auf ein erstes Vermögen beziehen, welches der Anfang der Veränderung in einem Anderen als solchem ist. So ist das Vermögen zu beiden der in dem Leidenden selbst befindliche Anfang der leidenden Veränderung durch ein Anderes als Anderes; und ebenso ist das Haben ein Vermögen, wodurch Etwas unfähig ist, durch ein Anderes als Anderes, d. h. durch einen verändernden Anfang schlechter zu werden oder zu vergehen. In allen diesen Bezeichnungen ist der Begriff des Vermögens im ursprünglichen Sinne enthalten.[786]) Diese Vermögen werden entweder auf das Bewirken und Leiden überhaupt, oder auf das richtige Bewirken und Leiden bezogen, so dass in den Begriffen dieser letzten Vermögen die Begriffe der ersteren gewissermassen enthalten sind. Offenbar ist das Vermögen, zu wirken und zu leiden, in gewisser Art nur

---

785) In der Geometrie bedeutet *δυναμις* die Potenzen der Zahlen und das Quadrat zu einer Linie.

786) In diesem ursprünglichen Sinne ist Vermögen, wie bereits in Erl. 783 angedeutet worden, die Kraft; nur verdreht A. die wirkende Kraft auch in eine leidende Kraft, und so ist ihm das Vermögen auch die blosse Fähigkeit, etwas zu leiden, zu vergehen, oder auch nicht zu vergehen. Diese Ausdehnung des Begriffes ist höchst gefährlich und hat in der Scholastik grossen Schaden angerichtet. Es wird damit das Seiende ganz unnützer Weise verdoppelt; zu jedem Geschehen kann man dann neben der wirkenden Ursache auch noch ein Vermögen, etwas an sich geschehen zu lassen, hinzudenken; ja, jedes Seiende hat dann neben seinem wirklichen Sein auch noch ein Vermögen, zu sein. Man bildet sich ein, damit einen seienden Zustand zu bezeichnen; allein solche Vermögen sind ein blosses Gedankenspiel; es hindert nichts, dass man wieder ein Vermögen zu einem Vermögen verlangt, und so nehmen die Vermögen kein Ende. Man bemerkt leicht, dass solche Vermögen schon ganz mit der Beziehungsform des Möglichen, als des Widerspruchsfreien, zusammentreffen.

eines; (denn vermögend ist Etwas sowohl, wenn es selbst das Vermögen hat, etwas zu leiden, als wenn ein Anderes Etwas von ihm erleidet), in anderer Art ist es aber verschieden; denn das Eine ist in dem Leidenden, weil es eine Art von Anfang hat; und weil der Stoff eine Art von Anfang hat, leidet das Leidende und Eines von dem Anderen; denn das Fette ist verbrennbar und das Nachgebende zerdrückbar, und ähnlich ist es mit dem Uebrigen. Das andere Vermögen ist in dem Wirkenden, wie das Warme in dem Wärmenden und das Hausbauende in dem Baumeister. Deshalb leidet ein Zusammengewachsenes nicht durch sich selbst; denn es ist nur Eines und nicht auch ein Anderes.[787]) Das Unvermögen und das Unvermögende ist das Gegentheil von solchem Vermögen und eine Beraubnng, so dass also jedes Vermögen von Etwas oder in Beziehung auf Etwas ein Unvermögen zum Gegentheil hat. Die Beraubung wird in mehrfachem Sinne gebraucht; sowohl dann, wenn eine Sache Etwas überhaupt nicht hat, als wenn sie ihrer Natur entgegen Etwas nicht hat, und zwar überhaupt nicht, oder zu der natürlichen Zeit nicht; oder wenn sie es ganz und gar nicht so hat, oder wenn sie es nur in gewisser Weise nicht hat.[788])

[787]) Das Zusammengewachsene (Konkrete) sind die Pflanzen und Thiere; bei ihnen leidet nicht ein Theil von dem anderen, weil sie sämmtlich nur ein Ding sind, und deshalb das Andere fehlt, von dem das Wirken ausgehen, und in dem die Ursache des Leidens enthalten sein müsste. Es ist das, was Spinoza die *Causa sui* nennt. — Es sind dies leere Gedankenspiele mit Beziehungsformen; denn in Wirklichkeit herrscht bekanntlich in den Organismen der lebendigste Austausch von Wirken und Leiden zwischen den einzelnen Organen.

[788]) Z. B. ein Stein hat überhaupt das Gesicht nicht; der Blinde hat es der Natur entgegen überhaupt nicht; der Augenkranke nur zur natürlichen Zeit nicht; der Schielende hat es ganz und gar nicht so (wie es recht ist), und dem die Augen verbunden sind, hat es nur in gewisser Weise nicht. — Auch dies sind leere Schulübungen, die von der Erkenntniss der Dinge nur abziehen, wies die cholastische Philosophie gezeigt hat.

Auch nennt man die Fälle Beraubung, wo einer Sache das, was sie von Natur hat, durch Gewalt entzogen ist.

Zweites Kapitel.

Da nun dergleichen Anfänge [789]) in dem Leblosen und in dem Beseelten, ferner in der Seele überhaupt und in dem vernünftigen Theile der Seele enthalten sind, [790]) so sind offenbar auch die Vermögen theils vernünftige theils unvernünftige. Deshalb sind alle Künste und alle hervorbringenden Wissenschaften Vermögen; denn sie sind für andere Dinge als solche die Anfänge der Veränderung. [791])

789) D. h. Anlagen, Fähigkeiten, etwas zu thun oder zu leiden.

790) Nach A. bestehen in dem Menschen eine ernährende, eine empfindende und eine vernünftige Seele, welche zusammen zu der einen menschlichen Seele verbunden sind.

791) Man muss hier die Künste und hervorbringenden Wissenschaften in dem Sinne des A. als die Gegensätze der blos theoretischen Wissenschaften fassen. Man ist jetzt gewöhnt, unter Wissenschaften nur die reine Lehre, abgesondert von dem Wissen derselben durch den einzelnen Menschen zu verstehen; in diesem Sinne ist sie reines Wissen des Seienden und ohne alles Vermögen, auf das Seiende einzuwirken. Allein bei A. haben die nicht rein theoretischen Wissenschaften auch ein Vermögen, hervorzubringen; man muss sie deshalb als die in dem einzelnen Menschen enthaltenen Kenntnisse und Fertigkeiten auffassen, wie sie zur Hervorbringung eines Werkes nöthig sind. Nur in diesem Sinne können sie als Vermögen angesehen werden; sie sind ein Wissen verbunden mit dem Vermögen des einzelnen Menschen, dies Wissen zu verwirklichen. Das Vermögen liegt auch hier, genauer betrachtet, nicht in dem Wissen, sondern in dem Wollen; deshalb erwähnt A. auch neben den Wissenschaften hier noch der Seele; beide vereint bilden erst das vernünftige Vermögen.

Die vernünftigen Vermögen sind alle zugleich Anfänge für das Entgegengesetzte, die unvernünftigen gehen aber nur auf Eines; so das Warme nur auf das Wärmen, die Heilkunst geht dagegen auf das Gesunde und das Kranke. Der Grund davon ist, dass die Wissenschaft ein Begriff ist, und dass derselbe Begriff sowohl die Sache wie die Beraubung offenbart, wenn auch nicht in gleicher Weise; er ist Begriff für Beides, wenn auch mehr für das Seiende. Deshalb müssen solche Wissenschaften Wissenschaften des Entgegengesetzten sein, und zwar sind sie es an sich für das Eine und nicht an sich für das Andere; denn auch der Begriff ist es an sich von dem Einen und nur nebenbei von dem Anderen, indem er durch Verneinung und Wegnahme das Gegentheil offenbart. Die erste Beraubung ist nämlich das Gegentheil, und dieses ist die Wegnahme des Anderen.[792] Da das Entgegengesetzte nicht an derselben Sache zugleich sein kann, und die Wissenschaft ein vernünftiges Vermögen ist, und die Seele den Anfang der Bewegung enthält, so bewirkt das Gesunde nur Gesundheit und das Wärmende nur Wärme und das

[792]) A. behandelt hier das Konträre oder Gegentheilige als ein blos Kontradiktorisches, wo der Gegensatz blos durch die Verneinung des Ersten entsteht. Das Kranke ist aber nicht blos das Kontradiktorische von Gesund, sondern das Konträre; es ist nicht blos Verneinung und Beraubung des Gesunden, sondern selbst ein Positives, wie Nordwind und Südwind. Indem A. jedoch das Kranke nur als Verneinung nimmt, kann er sagen, der Begriff gehe auf Beides, wenngleich zunächst nur auf das Positive (Gesunde) und nur mittelbar (nebenbei, durch Verneinung) auf das Kranke. Alle diese anscheinend so scharfsinnigen Betrachtungen haben merkwürdiger Weise ein und denselben Charakter; sie sind ein fortwährendes Zurückweichen und Abwenden von den Dingen selbst zu den blossen in der Seele bestehenden Beziehungsformen. Damit wird aller Fortschritt in der Erkenntniss des Seienden zu einem blossen monotonen Spiel mit Beziehungsformen verflüchtigt; diese Richtung ist von A. auf die Scholastik übergegangen und bildet ihren wesentlichen Charakter. Deshalb die Auflehnung gegen A. im 17. Jahrhundert, als endlich das Prinzip der Beobachtung durchdrang.

Kältende nur Kälte; aber der Wissende bewirkt Beides; denn der Begriff umfasst, wenn auch nicht in gleicher Weise, Beides und ist in der Seele, welche den Anfang der Bewegung enthält, so dass sie Beides vermöge desselben Anfanges durch Bewegung auf es zu Stande bringt. Deshalb verrichtet das mit Vernunft Vermögende das Gegentheil von dem, was das ohne Vernunft Vermögende vermag; denn es ist in einem Anfange, nämlich in dem Begriffe befasst.[793]) Es erhellt auch, dass in dem Ver-

---

[793]) Die hier behandelte Unterscheidung in vernünftige und unvernünftige Vermögen gehört nicht in die Metaphysik, sondern jene in die Philosophie der Seele und diese in die Philosophie der Natur; deshalb heissen jetzt die letzteren Naturkräfte und blinde Kräfte, während es sehr zweifelhaft ist, ob in der Seele Kräfte als verschieden von dem Begehren und Wollen angenommen werden können; denn das Begehren ist offenbar etwas von der Naturkraft durchaus Verschiedenes. (B. I. 8. Ph. d. W. 64.) Insofern das vernünftige Vermögen nach A. das Vermögen zu Entgegengesetztem ist, enthält es die Freiheit im Gegensatz zur Nothwendigkeit der Naturkräfte. Wenn A. diese Eigenthümlichkeit des vernünftigen Vermögens hier aus der Natur des Begriffes ableitet, so ist dies zwar ganz verfehlt, charakterisirt aber vortrefflich diese Methode des A., welche kein Bedenken trägt, Gesetze in der Natur und in der Seele auch aus reinen Begriffen ohne Beobachtung, also a priori im Sinne Kant's abzuleiten. Genauer betrachtet, ist es indess nur ein Spiel mit den Beziehungsformen; fragt man dagegen die Beobachtung, so zeigt sich, dass die Fähigkeit, das Wissen zur Gestaltung des Seienden in Kunst und Fabrikation zu benutzen, nicht in diesem Wissen, sondern in den seienden Zuständen der Seele enthalten ist. Das Wissen kann nur die Gefühle wecken, und diese wecken das Begehren und Wollen. Diese treiben dann das Denken zur Ueberlegung der Mittel, die die Verwirklichung des begehrten Werkes erfordert, und wenn dies geschehen, weckt das Begehren auch die Kraft des Körpers zur Ausführung. Das Vermögen im Sinne des A. liegt deshalb nur in dem Begehren, nicht in dem Wissen. Deshalb wird auch nicht von einer Freiheit des Wissens, sondern von einer Frei-

mögen, Etwas gut zu verrichten, das Vermögen des Wirkens oder Leidens überhaupt mit befasst ist; aber umgekehrt ist das nicht immer der Fall; das Gut-Verrichten enthält nothwendig das Verrichten überhaupt; aber in dem Verrichten überhaupt liegt noch nicht das Gut-verrichten.[793b]

Drittes Kapitel.

Manche, wie die Megariker,[794] behaupten, das Vermögen finde nur bei dem Wirkenden statt; wenn Etwas nicht wirke, habe es auch kein Vermögen; so habe der, welcher nicht baue, auch kein Vermögen, zu bauen, sondern nur, wenn der Bauende baue; und ebenso sei es bei Anderem. Indess sind die verkehrten Folgen einer solchen Ansicht leicht einzusehen.[795] Denn dann wäre

---

heit des Willens gesprochen; selbst der Besitz des reichsten Wissens begründet noch keine Freiheit des Willens, und wenn deshalb in dem Menschen ein Vermögen zu Entgegengesetztem besteht, so liegt es in der Freiheit des Willens, für welchen die Natur des Wissens mit seinen Gegentheilen dabei ohne Bedeutung ist. Schon in dem Leben und in der Jurisprudenz haben die meisten Fälle der Unzurechnungsfähigkeit ihren Grund nur in dem gehemmten Begehren und nicht in dem fehlenden Wissen.

793b) Dieser Schluss ist ein neuer Beleg zu der in Erl. 792 gerügten scholastischen Manier, die in diesem Werke vorherrscht.

794) Nach des Sokrates Tode bildeten sich aus seinen Anhängern verschiedene Schulen. Euklid von Megara gründete die Schule der Megariker, welche das ethische Prinzip des Sokrates mit Eleatischen Lehren zu verbinden suchten. Die hier von A. erwähnte Behauptung soll von Diodorus Kronos herrühren; nach ihm ist nur das Nothwendige wirklich, und nur das Wirkliche möglich.

795) Dennoch ist diese Ansicht jetzt die allgemein in der modernen Naturwissenschaft angenommene; Kraft und Stoff sind danach ewig, und die dem Stoff einwoh-

Jemand, wenn er nicht baute, auch kein Baumeister, und doch ist das „Baumeister sein“ blos das Vermögen, zu bauen. Dasselbe gilt für die anderen Künste. Wenn es nun unmöglich ist, ohne Lernen und Aneignen eine solche Kunst zu besitzen und ebenso, sie nicht zu besitzen, ohne sie einmal abgelegt zu haben (sei es durch Vergessen oder durch eine Krankheit oder durch den Zeitablauf; denn die Kunst selbst geht nicht zu Grunde, sondern besteht immer), so müsste doch nach jener Ansicht der Baumeister, wenn er mit Bauen aufhört, die Kunst nicht besitzen. Aber wenn er dann gleich wieder baut, wie erlangt er sie da wieder?[796]) Auch gälte dann dasselbe bei dem Leblosen; es gäbe dann kein Kaltes und Warmes und Süsses und überhaupt nichts Sinnliches, wenn es nicht wahrgenommen würde, und Jene stimmten sonach mit dem Ausspruch des Protagoras überein.[797]) Aber

---

nende Kraft ruht nie, ist nie ein blosses Vermögen, sondern immer wirksam. Auch Hegel hat in seiner Phänomenologie auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der in „der nicht wirkenden Kraft“ liegt. Ist die Kraft eben nichts als Wirken, so ist sie ohne Wirken nichts; danach ist also das Vermögen, als nicht wirkende Kraft, ein Widerspruch, und die Megariker konnten mit Recht das Sein desselben leugnen. Es ist von grossem Interesse, die Gegenausführungen des A. hier zu verfolgen.

[796]) Auch hier holt A. seine Gegengründe aus der Sprache herbei; weil man den gelernten Baumeister, auch wenn er nicht baut, dennoch so nennt, deshalb ist auch sachlich das Vermögen da, wenn auch die Wirksamkeit fehlt. Allein dies beweist höchstens, dass das gewöhnliche Vorstellen der Menge die Ansicht des A. theilt, aber nicht, dass sie die wahre ist. Uebrigens versteht man unter Baumeister auch nur den, welcher die nöthigen Kenntnisse zu dem Bauen besitzt; das Vermögen liegt aber, nach Erl. 793 nicht in dem Wissen, sondern in dem Begehren; deshalb kann man das Vermögen (das Begehren) bei dem nicht Bauenden bestreiten und doch anerkennen, dass er die Kenntnisse zum Bauen besitzt, d. h. ein Baumeister sei.

[797]) Das Süsse wird wahrgenommen, dies ist nach A. seine Wirklichkeit; um aber wahrgenommen zu werden,

der Einzelne hätte dann nicht einmal einen Sinn für Wahrnehmung, so lange er nicht wahrnähme und wirkte. Wenn nun Derjenige blind ist, der das Gesicht nicht hat, obgleich er es von Natur haben und zu dieser Zeit und noch haben sollte, so würden dieselben Menschen während eines Tages mehrmals blind und ebenso auch stumm sein.[798]) Wenn ferner das, wo das Vermögen fehlt, nicht werden kann, so wird dann das Nicht-Seiende nicht werden können, und wer daher sagt, dass das in diesem Sinne Unmögliche bestehe, oder sein werde, wird lügen, denn er bezeichnet es als ein Unmögliches.[799]) Diese Ansicht

---

muss es das Vermögen dazu nach A. haben; ohnedem ist seine Wahrnehmung, d. h. seine Wirklichkeit unmöglich; mithin es selbst nicht. Die Megariker haben indess schwerlich die Wirklichkeit von der Wahrnehmung abhängig gemacht, und deshalb trifft sie dieser Einwand nicht.

[798]) Diese Paradoxie ist nur die Folge der vorgehenden Erschleichung des A., wonach er den Sinn für „die Wahrnehmung dem Vermögen nach" erklärt. Auch hier dreht sich sein Beweis im Kreise. Er hätte erst diesen Satz beweisen sollen, der mit dem *Thema probandum* zusammenfällt. — Man kann sehr wohl den Sinn an sich blos als die stoffliche Bedingung für die Wirksamkeit des Gegenstandes auf die wissende Seele ansehen; das Auge z. B. ist diese Organisation des Stoffes mit seinen blos vegetativen Bewegungen; es ist deshalb als Auge noch kein Vermögen, zu sehen; seine Natur als Sinn wird erst durch das wirkliche Wahrnehmen; vorher ist kein Vermögen da, sondern es ist nur möglich, dass gesehen werde, d. h. in dem Bau des Auges ist nichts enthalten, was einen Widerspruch mit den Gesetzen der Lichtfortpflanzung enthält. — Hieraus ergiebt sich, dass allen diesen Deduktionen für das vorgängige Dasein von Vermögen die Verwechslung der sogenannten Kraft in Ruhe mit der blossen Beziehungsform des Möglichen zu Grunde liegt; nur dadurch erhalten sie den Schein eines Beweises. Es ist gerade der Fehler des gewöhnlichen Vorstellens und des A., dass diese blos im Denken bestehende Möglichkeit für ein seiendes Vermögen genommen wird.

[799]) Hier tritt die zu Erl. 798 gerügte Verwechslung des Möglichen mit Vermögen offenbar zu Tage.

hebt daher jede Bewegung und jedes Werden auf; das Stehende muss dann immer stehen und das Sitzende immer sitzen; jenes kann weder sich setzen, noch dieses aufstehen; denn was kein Vermögen zum Aufstehen hat, kann unmöglich aufstehen.[800]) Ist dies also unmöglich, so sind offenbar Vermögen und Wirklichkeit verschieden, und jene Ansicht, die beide identisch setzt, wirft damit kein Geringes über den Haufen.[801]) Es geht also an, dass das „Zu-sein-Vermögende“ doch nicht ist, und dass das „Nicht-zu-sein-Vermögende“ doch ist, und ähnlich braucht in Bezug auf die anderen Kategorien das zu Gehen-Vermögende nicht wirklich zu gehen, und das zum Nicht-gehen-Vermögende kann dennoch gehen. Es ist also dasjenige vermögend, dem, wenn die Wirksamkeit, zu der es das Vermögen hat, eintritt, es nicht unmöglich ist.[802]) Wenn also Etwas vermögend ist, zu sitzen, und es geht

[800]) Auch dieser Grund dreht sich offenbar im Kreise; A. bleibt immer dabei, dass ohne vorgängiges Vermögen nichts wirklich werden könne; darauf stützt er seine Widerlegung; allein dies ist gerade der Satz, den die Gegner leugnen.

[801]) Diese Beweisführung des A. ist deshalb so interessant, weil sie zeigt, wie leicht A. sich dergleichen macht, und wie er sich so häufig auf die Sprachformen stützt und diese Formen für zureichende Beweismittel für die Sache selbst erachtet. An solchen Beweisen, die schon Plato und die Sophisten in ähnlicher Weise führten, kann man sehen, wie sich die, durch die ganze griechische Philosophie gehende Ansicht gebildet hat, das man Vieles und das Wichtigste in dem Seienden durch blosses Denken, ohne vorgehende Beobachtung und Wahrnehmung erkennen könne. Diese Ansicht hat es wesentlich verschuldet, dass das ganze Mittelalter in diesen Spinneweben des blossen Denkens hängen blieb und die Beobachtung des Seienden verabsäumte. Erst die grossen Entdeckungen, welche im 15. bis 17. Jahrhundert meist durch Zufall geschahen, brachten die grossen Männer jener Zeit, Galiläi, Gassendi, Keppler u. s. w. auf den richtigen Weg, den dann Baco auch philosophisch zu begründen versuchte.

[802]) Hier ist die Verwechslung des „Vermögens“ mit

an, sich zu setzen, so ist dies Sitzen nicht unmöglich, wenn die Gelegenheit, zu sitzen, da ist; und dasselbe gilt, wenn Etwas vermögend ist, bewegt zu werden oder zu bewegen, oder gestellt zu werden oder zu stellen, oder zu sein oder zu werden, oder nicht zu sein oder nicht zu werden. Das Wort Wirklichkeit, welches für die Verwirklichung des Zieles gebildet worden und dann auf das Uebrige übertragen worden, ist hauptsächlich aus den Bewegungen hervorgegangen, da die Bewegung vorzüglich eine Wirklichkeit zu sein scheint. Deshalb theilt man dem Nicht-Seienden keine Bewegung zu, wohl aber andere Bezeichnungen; so ist das Nicht-Seiende ein Vorgestelltes und Begehrtes, aber kein Bewegtes; und zwar deshalb, weil das, was noch nicht wirklich ist, doch wirklich werden kann; denn manches Nicht-Seiende ist doch dem Vermögen nach; man sagt aber, dass es nicht ist, weil es nicht in Wirklichkeit ist. [803])

Viertes Kapitel.

Wenn nun, wie gesagt, etwas möglich ist, insofern ihm das Wirkliche nachfolgt, so kann man offenbar nicht sagen, dass etwas zwar möglich sei, aber nicht sein werde;

„Möglich" wieder offenbar; das Vermögen wird als das, was nicht unmöglich ist, definirt, d. h. als das Mögliche.

[803]) Unzweifelhaft ist das Nicht-Seiende ein Mögliches, wenn es keinen Widerspruch in seiner Vorstellung enthält; aber deshalb ist es noch kein seiendes Vermögen. — Man sieht, dies ganze Kapitel dreht in seinen Beweisen sich im Kreise. Die aus der Einheit, namentlich aus der Einheit der Seele herzunehmenden Gründe für ruhende Kräfte oder Vermögen, benutzt A. nicht, obgleich sie allein zu einer tieferen Begründung dieser Annahme geeignet sind. Dies enthielte schon ein Beobachten des Seienden, während A. hier mit a priori Beweisen fortzukommen meint. Man sehe die Erläuterungen zu Kant's Anthropologie B. XX., S. 37.

denn das Unmögliche würde damit verschwinden; z. B. wenn Jemand sagte, es sei möglich, dass die Diagonale messbar sei, aber sie werde nicht gemessen werden; indem er ausführte, dies sei nicht unmöglich, weil es sehr wohl angehe, dass etwas zwar möglich sei oder möglich werde, aber nicht wirklich sei oder werde. Allein aus dem oben Festgestellten ergiebt sich, dass es keine Unmöglichkeit enthält, wenn ich annehme, dass etwas Nichtseiendes, aber Mögliches, sei oder werde; wohl aber würde nach jener Behauptung eine Unmöglichkeit eintreten, da es unmöglich ist, dass die Diagonale messbar ist.[804]) Das Un-

[804]) Auch hier ergeht sich A. in scholastischen Spielereien, die überdem Unwahres enthalten und durch ihre schwerfällige und doch zu kurze Darstellung nur geeignet sind, das Denken zu verwirren. — Das Mögliche kann wirklich werden, aber es liegt in ihm keine Nothwendigkeit, dass es wirklich werde. Aus der Wirklichkeit folgt die Möglichkeit, aber nicht umgekehrt folgt aus der Möglichkeit die Wirklichkeit. Diese Sätze, welche aus den betreffenden Begriffen sich unmittelbar ergeben, hat A. in den vorgehenden Kapiteln selbst anerkannt; in diesem Kapitel beginnt er dagegen mit dem Satze: „Möglich ist etwas, insofern das Wirklich-sein ihm nachfolgt." Dies ist höchst zweideutig, da man es leicht so verstehen kann, dass dem Möglichen seine Verwirklichung folgen müsse, zumal die ganze weitere Ausführung diese Auffassung unterstützt. Wird das, was A. gleich darauf als die Meinung seiner Gegner anführt, so verstanden, dass diese Gegner sagen: Aus dem Möglich-sein folgt nicht das Wirklich-sein, so haben sie vollkommen Recht. Man kann jedoch nicht annehmen, dass A. einen solchen Satz habe bestreiten wollen; das, was er bekämpft, ist also wohl die Behauptung, dass etwas zwar möglich sein, aber doch niemals wirklich werden könne. Dieses Niemals ist dann wieder zweideutig; es kann blos das thatsächliche Nichtsein in aller folgenden Zeit bedeuten; es kann aber auch als die Unmöglichkeit verstanden werden, und so nimmt es A.; was niemals werden kann, ist ihm unmöglich, und so gelangt er allerdings dahin, dass jene Ansicht der Gegner so viel sage als: „Das Mögliche ist das Unmögliche." Allein einen solchen plumpen Wider-

wahre und das Unmögliche sind nicht dasselbe; z. B. dass du jetzt stehst, ist unwahr, aber nicht unmöglich. Auch erhellt, vorausgesetzt, dass, wenn A ist, nothwendig auch B ist, dass, wenn das Sein von A möglich ist, das Sein

---

spruch haben die Gegner sicherlich nicht in Gedanken gehabt. Offenbar haben die Gegner sagen wollen: Daraus, dass etwas bisher noch nicht wirklich geworden ist, folgt noch nicht, dass es unmöglich ist; es kann trotzdem möglich sein; so folgt daraus, dass bis jetzt die Messbarkeit der Diagonale durch die Seitenlinien nicht entdeckt worden ist, noch nicht, dass diese Entdeckung nie eintreten werde; oder dass diese Messbarkeit unmöglich sei. Offenbar ist dieser Satz durchaus richtig; A. widerlegt ihn auch nicht; sondern er verdreht den Satz und sagt: Die Messbarkeit der Diagonale ist von Haus aus unmöglich; wenn nun die Gegner sie für möglich erklären, so kann sie auch wirklich werden, also ergäbe sich, dass ein Unmögliches wirklich würde. Allein diese Unmöglichkeit der Messbarkeit ist gerade die Frage; die Gegner bestreiten nur, dass diese Unmöglichkeit schon daraus folge, dass bisher diese Messbarkeit sich nicht verwirklicht habe; A. dagegen sagt: Die Messbarkeit ist von Anfang ab unmöglich, und deshalb hat sie sich auch nicht verwirklicht. Gerade die Frage: Was beweist die Unmöglichkeit von etwas? welche die Gegner aufstellen, lässt A. bei Seite; Jene sagen: Aus dem Nicht-wirklich-sein folgt nicht die Unmöglichkeit, oder: Mit dem Nicht-wirklich-sein verträgt sich die Möglichkeit; A. sagt: Aus der Unmöglichkeit folgt das Nicht-wirklich-sein, folglich ist das Unmögliche (die Messbarkeit) kein Mögliches (wie die Gegner behaupten). Man sieht, dass A. gar nicht auf die Frage der Gegner eingeht; während Jene sagen: Aus dem Nichtsein folgt nicht die Unmöglichkeit, sagt A.: Aus der Unmöglichkeit folgt aber das Nichtsein. Dieser Satz verträgt sich offenbar mit jenem und kann also nicht als Widerlegung benutzt werden. A. hätte sagen sollen: Ja, die Gegner haben Recht; aus dem Nichtsein folgt nicht die Unmöglichkeit der Messbarkeit der Diagonale; aber sie folgt aus dem Widerspruch mit anderen feststehenden Lehrsätzen der Geometrie, und deshalb kann sie nie wirklich werden.

von B ebenfalls möglich sein muss; denn ohnedem könnte B auch unmöglich sein. Nun setze man das A als möglich; wegen dieser Möglichkeit des A würde, wenn AB als wirklich gesetzt würde, nichts Unmögliches in diesem AB enthalten sein, denn B **muss** sein, wenn A ist; allein dies war als unmöglich angenommen worden.[805]) Nun setze man aber das B als unmöglich. Ist nun das B unmöglich, so muss es auch A sein;[806]) allein das A war als möglich gesetzt worden; folglich ist es auch das B. Verhält es sich also so, dass mit dem Sein von A auch nothwendig B sein muss, so muss auch, wenn A möglich ist, B ebenfalls möglich sein. Wenn sich A und B so verhalten, und das B nicht so möglich wäre, so könnte sich auch A und B nicht so verhalten, wie gesetzt worden ist. Auch folgt, wenn mit der Möglichkeit von A

---

[805]) A. will beweisen, dass, wenn eine nothwendige Verbindung zwischen zwei wirklichen Dingen bestehe, sie auch für diese Dinge **als mögliche** bestehe. Denn, sagt er, folgt aus der Möglichkeit von A nicht die Möglichkeit von B, so könnte B dann auch als unmöglich angenommen werden; allein wird das mögliche A ein wirkliches A, so ist auch B (AB) wirklich, während doch B als unmöglich angenommen werden konnte. Dies ist der Sinn. Der apagogische Beweis des A. ist aber falsch; denn nur wenn die Unmöglichkeit von B feststände, wäre der Schluss *ad absurdum* richtig; dies ist aber nicht der Fall; wenn nach der Gegner Ansicht nur die Folge der Möglichkeit von B bezweifelt wird, so muss deshalb B noch nicht unmöglich sein; möglich und unmöglich sind keine kontradiktorische Gegensätze.

[806]) Auch dieser Schluss ist unzulässig; das Sein von A ist nothwendig mit dem Sein von B verknüpft; dies ist die feststehende Annahme; daraus folgt nicht, dass, wenn B nicht ist, auch A nicht ist (z. B.: wenn es unter 0 Grad kalt ist, friert das Wasser; allein wenn das Wasser nicht friert, so fehlt nicht nothwendig die Kälte, sondern es kann die Bewegung des Wassers trotz der Kälte das Frieren hindern); also folgt auch aus der Unmöglichkeit von B nicht die Unmöglichkeit von A. (Es könnte sehr wohl sein, dass das Wasser überhaupt nicht gefriert, und doch könnte Kälte sein.)

auch die Möglichkeit von B nothwendig verbunden ist, dass mit dem Sein von A auch das Sein von B verbunden sein muss; denn diese nothwendige Verbindung der Möglichkeit von B mit der Möglichkeit von A bedeutet, dass wenn A sich verwirklicht, wie und zur Zeit, und wo es möglich ist, auch B dann ebenso wirklich sein muss.[807])

Fünftes Kapitel.

Von den Vermögen sind manche angeboren, wie die der Sinne, manche durch Gewöhnung erworben, wie das Flötenblasen, und manche erlernt, wie die künstlerischen Fertigkeiten.[808]) Die, welche auf Gewöhnung oder auf

---

[807]) Dieser Grund ist keiner, sondern wiederholt nur das *thema probandum*. Dass, wenn mögliche Dinge mit einander nothwendig verknüpft sind, dies auch für diese Dinge als wirkliche gelte, ist schwer zu beweisen; vorzüglich deshalb, weil eine nothwendige Verknüpfung bei blos möglichen Dingen als Widerspruch erscheint. Jedenfalls sind solche Sätze eine leere Spielerei der Schule. Denn die in der Natur und in dem Geistigen geltenden Gesetze können nur aus der Beobachtung des Einzelnen, d. h. des Wirklichen, entnommen werden; es kann also der Fall gar nicht praktisch werden, dass man die gesetzliche Verbindung zweier Dinge zunächst als blos möglicher ermittelt hätte, und dann von da aus auf das Gesetz in der Wirklichkeit schliessen wollte. — Dieses ganze Kapitel ist ein neuer Beleg für die Neigung des A., die Beobachtung zu verlassen und sich und seine Leser mit den Spinneweben des Denkens und Beziehens zu unterhalten.

[808]) Solche Sätze dienen bei A. wesentlich, seiner Metaphysik den Inhalt zu verschaffen; an sie knüpft er die weitere Untersuchung. Dennoch sind solche Sätze rein aus der Erfahrung entlehnt, und meist aus einer rohen und oberflächlichen Erfahrung. Dies zeigt, wie es durchaus falsch ist, wenn man meint, die Metaphysik des A.

Denken beruhen, kann man nur durch vorgängige Thätigkeit erlangen, was bei den angeborenen und bei den Vermögen, etwas zu erleiden, nicht nöthig ist. Das Vermögende ist nun ein einzelnes Vermögendes, was nach Zeit und Art und nach den übrigen zur Definition gehörigen Bestimmungen vermögend ist. Ein Theil des Vermögenden ist es mit Vernunft und kann vernünftig bewegen; ein anderer Theil ist ohne Vernunft, und seine Vermögen sind unvernünftig. Jene müssen nothwendig in einem Beseelten sein; diese können in Beseelten und Unbeseelten sein. Diese letzteren müssen, wenn sie als wirkende und leidende Vermögen zusammenkommen, die einen wirken, die anderen leiden; bei den vernünftigen Vermögen ist dies aber nicht nothwendig; denn jene bewirken sämmtlich nur Eines; diese dagegen Entgegengesetztes, so dass Eines zugleich das Entgegengesetzte bewirken wird.[809]) Da dies aber nicht möglich ist, so muss etwas Anderes als das Herrschende bestehen, was ich die Begierde und den Vorsatz nenne.[810]) Was der Mensch von den beiden

---

sei nicht auf Wahrnehmung, sondern blos auf das reine Denken als Grundlage aufgebaut. Wie oberflächlich hierbei die Erfahrung behandelt wird, zeigt der Gegensatz hier von Gewohnheit und Lernen; auch Letzteres kann der Gewohnheit, d. h. der Uebung, nicht entbehren, und umgekehrt würde ein Flötenvirtuose sich mit Recht beschweren, wenn man ihn nicht als einen Künstler ansehen wollte, sondern als einen solchen, der sein Geschäft ohne geistige Thätigkeit, rein durch Gewohnheit, wie das Gehen und Kauen betriebe.

[809]) Auch hier ist die Bemerkung zu Erl. 808 zu wiederholen. A. stellt hier eine Reihe von Gesetzen aus der Erfahrung auf, ohne ihre Ableitung nur im Mindesten näher zu begründen; er verfährt hier flüchtiger wie jeder heutige Anfänger in der Naturforschung.

[810]) Es sind dies die Gegensätze der Sinnlichkeit und der Vernunft. Nach anderen Stellen ist bei A. das Begehren die Gattung, welches entweder durch die Sinne oder durch die Phantasie und das Denken bestimmt wird. Diese Auffassung hat sich durch das ganze Mittelalter bis in die neueste Zeit erhalten. Auch bei Fichte und Hegel kann das Denken unmittelbar den Willen und das

Entgegengesetzten am meisten begehrt, das wird er thun, wenn er das Vermögen hat und dem Leidenden nahe ist. Deshalb muss jedes vernünftige Vermögen das thun, worauf das Begehren geht, wenn es das Vermögen dazu hat, und in dem Maasse, wie es dasselbe hat, wenn das Leidende gegenwärtig und so beschaffen ist, wie das Wirken es erfordert; ohnedem knnn jenes nicht wirken. Dass von aussen her nichts hindernd entgegentrete, braucht nicht mit ausgesprochen zu werden; denn das Vermögen ist eben nur Vermögen, zu wirken, und zwar nicht schlechthin, sondern nach den Umständen, worin auch die äusseren Hindernisse mit einbegriffen sind. Damit werden weitere, in die Definition aufzunehmende Bestimmungen überflüssig. Deshalb kann man, wenn man auch Zweierlei oder Entgegengesetztes verlangt oder begehrt, es doch nicht thun; denn das Vermögen verhält sich nicht so, und es ist kein Vermögen, Mehreres zugleich zu thun, sondern es thut nur das, wozu es unter den gegebenen Umständen vermögend ist. [811]

Handeln bestimmen. Solche Ansichten sind nur die Folge nachlässiger Beobachtung; die genaue Beobachtung lehrt, dass das Denken allein den Willen nie bestimmt, sondern immer nur mit Hülfe hinzutretender Gefühle (B. XI. 4). Diese Gefühle sind entweder die der Lust und des Schmerzes oder die der Achtung. Das Denken steht in dem Dienste beider Arten.

811) Diese Stelle ist insofern interessant, als sie die Freiheit des Willens berührt. Bekanntlich ist diese Frage in der alten Philosophie wenig erörtert; bei der Mehrzahl der alten Philosophen gilt die Freiheit des Willens als selbstverständlich, und selbst wo Zweifel dagegen erhoben werden, werden sie weder gründlich erörtert, noch die grossen, daraus sich ergebenden Folgen dargelegt. A. gehört mit seinem Lehrer Plato zu Denen, welche die Wahlfreiheit annehmen; deshalb bezeichnet er das daraus hervorgehende Handeln auch als aus Wahl (προαιρεσις) hervorgegangen. — Dem entgegen kann diese Stelle so aufgefasst werden, als solle die Freiheit des Willens geleugnet werden. Indess würde man damit die Meinung des A. missverstehen. A. sagt hier nur, dass zwischen dem Begehren und der Handlung eine nothwendige Ver-

Sechstes Kapitel.

Nach dieser Auseinandersetzung über den Begriff des Vermögens im Sinne eines Bewegenden wende ich mich zur Erörterung dessen, was die Wirklichkeit ist, und von welcher Beschaffenheit sie ist. Es wird bei dieser Untersuchung sich zugleich herausstellen, dass man „vermögend" nicht blos das nennt, was Anderes bewegen oder von Anderem bewegt werden kann, sei es schlechthin oder in einer bestimmten Weise, sondern dass man das „Vermögend" noch in einem anderen Sinne gebraucht, weshalb auch dies bei unserer Untersuchung erwähnt worden ist. Dagegen ist die Wirklichkeit das Dasein der Sache nicht blos so, wie man sagt, dem Vermögen nach. Man sagt, etwas sei blos dem Vermögen nach, z. B. der Hermes in dem Holzblock und die Hälfte in dem Ganzen, weil sie daraus entnommen werden können; ebenso heisst Jemand ein Wissender, auch wenn er nicht gerade nachdenkt, aber doch das Vermögen dazu hat; ein anderes Seiende ist es aber der Wirklichkeit nach. Wie ich dies meine, wird durch Induktion an Einzelnem deutlich werden, und man braucht nicht von Jedem die Begriffsbestimmung zu suchen, sondern man kann das Aehnliche mit in Betracht nehmen. Das Wirkliche verhält sich also zum Vermögenden wie der Bauende zu dem Baukünstler und wie der Wachende zu dem Schlafenden und wie der Sehende zu Dem, der die Augen geschlossen hat, aber sehen kann, und wie das aus dem Stoff Gesonderte zu dem Stoffe, und wie das Bearbeitete zu dem Unbearbeiteten. Von diesen Gegensätzen soll das eine Glied als

---

knüpfung bestehe; was der Mensch ernstlich begehrt oder will, das thut er auch; allein A. will damit nicht auch den Willen oder den Entschluss selbst unter die Nothwendigkeit stellen. „Was der Mensch am stärksten will, das wird er thun," sagt A.; aber dass auch sein Wollen unter der Nothwendigkeit stehe, sagt er nicht. (Man sehe B. XI. 82.) Deshalb hat diese Stelle nicht die Bedeutung für die Frage der Freiheit des Willens, welche man auf den ersten Schein darin finden könnte.

die hiernach bestimmte Wirklichkeit gelten, das andere als das Vermögen.[812]) Das Wort „Wirklichkeit" wird also nicht immer in demselben Sinne gebraucht, sondern

[812]) Dies ist der erste Begriff des Wirklichen, den A. bietet. Er stimmt mit dem überein, was man im Leben unter „wirklich" versteht. Es ist einfach der Gegensatz des Seins und Wissens, wie er in B. I. 6, 66 dargelegt worden ist. Da nach der dortigen Ausführung das Sein oder die Seinsform allein, gegenüber dem Inhalte des Seienden, in das Wissen nicht mit eingeht, so ist das Sein für das Wissen nur ein Negatives; es ist das Nicht-Wissbare oder das „Nicht-mit-in-das-Wissen-Uebergehende". Deshalb allein behält das Seiende seine Festigkeit gegen das Wissen; ginge mit dem Inhalte auch die Seinsform über, so verlöre sich das Seiende vollständig in das Wissen; beide flössen ganz in einander über, der Gegensatz eines Seienden wäre für das Wissen nicht vorhanden. Indem also die Seinsform in das Wissen nicht eingeht, erhellt auch, dass ihre positive Natur dem Wissen unerreichbar ist. Deshalb kann das Sein nicht definirt werden, und daher erklärt es sich auch, dass A. hier die Definition desselben ablehnt und sich auf Beispiele beschränkt, wobei seine Rechtfertigung allerdings völlig ungenügend ist. Das Wissen kann von dem Sein nicht mehr wissen, als dass es nicht in das Wissen eingeht; deshalb wird dieses Sein mehr empfunden als gewusst; deshalb kann dieses Sein nicht von dem Denken, sondern nur von dem Wahrnehmen bemerkt werden. Indem das Wahrnehmen allein jener Vorgang ist, welcher den Inhalt des Seienden in das Wissen überfliessen macht, kann auch bei ihm allein der Widerstand empfunden werden, vermöge dessen die Seinsform diesem Uebergehen widersteht. In diesem Widerstande, der in dem Wahrnehmen gefühlt wird, und der deshalb das Wahrnehmen zu einer besonderen Wissensart macht, liegt überhaupt das Eigenthümliche des Wahrnehmens als besonderer Wissensart; sie giebt deshalb allein die Auskunft, dass der durch sie in das Wissen eintretende Inhalt aus einem Anderen herkommt, und der Begriff des Seins kann deshalb nur durch Wahrnehmen vermittelt werden. Hätte der Mensch nur das Denken und nicht auch das Wahrnehmen, so wäre der Begriff des

auch da, wo nur das Verhältniss ein gleiches ist, wie Dies in Diesem und Dies zu Diesem, so Jenes in Jenem und Jenes zu Jenem. Manches Wirkliche verhält sich wie Bewegung zu dem Vermögen; anderes wie das einzelne Ding zu dem Stoffe.[813]) In einem anderen Sinne wird das Unendliche, das Leere und Aehnliches als ein dem Vermögen und der Wirklichkeit nach Seiendes bei vielen Dingen gebraucht; anders wie z. B. bei dem Sehenden, Gehenden und dem Gesehenen; denn dergleichen kann einfach einmal wirklich werden; so ist das Gesehene wirklich, weil es gesehen wird, und möglich, weil es gesehen

---

Seins, einschliesslich seines eigenen Seins, ihm unerreichbar; das Denken könnte einen reichen Inhalt haben, aber es würde nie zu der Vorstellung eines solchen ausser ihm seienden Inhaltes gelangen.

Für A. sind diese Ansichten noch eine *terra incognita*, weil bei ihm auch das Denken unmittelbar das Seiende erreichen kann, und zwar gerade das Seiende, welches für A. das höchste ist. Deshalb ist A. zur Annahme verschiedener Arten des Seins genöthigt, was sein System verwirrt. Dabei ist es ein Leichtes, nachzuweisen, dass das, was ihm als das von dem Denken unmittelbar erfasste höchste Sein gilt, nichts ist als ein Gemisch von Bestimmungen, die dem Wahrnehmen entlehnt sind mit blossen Beziehungsformen des Denkens.

[813]) A. bezeichnet mit Wirklichkeit nicht blos das Sein in dem zu Erl. 812 dargelegten Sinne, also das wirkliche (wahrgenommene) Sein, sondern auch andere, blos ähnliche Verhältnisse; so namentlich die Bewegung als Wirkliches zu der blossen Kraft ohne Aeusserung als Möglichem. Dieser Begriff ist bereits früher zu Erl. 460 erörtert worden. Wenn ferner der Stoff als das Mögliche gegenüber dem konkreten Gegenstande als dem Wirklichen gilt, so ist zwar der Stoff an sich, d. h. ohne Beziehung, ebenfalls ein Wirkliches; aber gegenüber dem konkreten Gegenstande, der aus diesem Stoffe wird, ist der Stoff dieser Gegenstand nur der Möglichkeit nach. Man darf deshalb den Stoff nicht abstrakt als das Mögliche fassen. Dies wäre unverständlich; er ist nur das Mögliche des aus ihm werdenden Konkreten; so ist der Marmor die Bildsäule dem Vermögen nach.

werden kann; dagegen ist das Unendliche dem Vermögen nach nicht so, dass es als ein Besonderes wirklich werden könnte; dies geschieht nur durch das Denken; denn nur dadurch, dass das Theilen ohne Ende fortgeht, beweist man, dass das Unendliche dem Vermögen nach eine solche Wirklichkeit hat; aber durch ein getrenntes Dasein geht dies nicht an.[814])

Von den Handlungen, die eine Grenze haben, ist keine Zweck, sondern sie gehen nur auf einen Zweck; so ist die Magerkeit Zweck des sich Abmagerns; das sich Abmagernde ist dabei in Bewegung und ist nicht das, weshalb die Bewegung erfolgt; das Abmagern ist deshalb keine That, wenigstens keine vollendete;.es ist nicht der Zweck, sondern die Magerkeit ist der Zweck und die That. Eine solche That ist es dagegen, wenn ich z. B. sage: Er sieht, oder: Er überlegt, oder: Er denkt, oder:

---

[814]) A. bemerkt richtig, dass das Unendliche als Mögliches nicht in gleicher Weise wirklich werden kann, wie das Gesehene dem Vermögen nach. Die richtige Folgerung wäre deshalb gewesen, dass das Unendliche überhaupt nicht wirklich werden könne oder kein Sein habe, sondern nur eine Beziehungsform im Denken sei, die sich aus dem Nicht, als der Verneinung der Grenze, entwickele. Allein in Folge seines falschen und zu weiten Begriffes vom Sein zieht A. diese Folgerung nicht, sondern theilt auch dem Unendlichen eine Wirklichkeit, aber anderer Art, mit, nämlich eine solche, die nur im Denken durch ein ohne Ende fortgehendes Theilen sich verwirklicht. Dies ist aber gerade das, was kein Wirkliches ist, weil es im Denken nie vollendet, d. h. verwirklicht werden kann. So zeigt sich, dass A. in der Sache mit der realistischen Auffassung des Unendlichen übereinstimmt, und dass der Unterschied nur in den Worten liegt. — Das Theilen bezeichnet übrigens hier nur das Unendlich-Kleine; zur Vollständigkeit hätte A. auch das Vermehren ohne Ende erwähnen sollen. — Das Leere stellt hier A. dem Unendlichen in dieser Beziehung gleich, weil es nach A. kein für sich getrennt bestehendes Leere giebt, wie er in seiner Physik Buch 4, Kap. 6 u. f. ausführt. Deshalb hat auch das Leere bei A. wie das Unendliche seine Wirklichkeit nur im Denken.

Er hat gedacht; aber nicht, wenn ich sage: Er lernt, oder: Er hat gelernt, oder: Er genest oder ist genesen. Dagegen ist es eine That, wenn ich sage: Er lebt angemessen, oder: Er hat angemessen gelebt; auch: Er ist glücklich, oder: Er ist glücklich gewesen. Wäre dies nicht der Fall, so müsste er einmal damit aufhören, wie bei dem Abmagern; dies ist aber hier nicht der Fall; er lebt vielmehr und hat gelebt. Dergleichen nennt man theils Bewegungen, theils Wirksamkeiten. Jede Bewegung ist ohne Ziel in sich; so die Abmagerung, das Lernen, das Gehen, das Hausbauen; dies sind Bewegungen, und sie haben kein Ziel in sich; denn man kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, ein Haus bauen und gebaut haben, werden und geworden sein, bewegt werden und bewegt haben; denn das Bewegende ist von dem Bewegten verschieden. Dagegen sieht derselbe Mensch etwas und hat es zugleich gesehen, und ebenso denkt er und hat dasselbe zugleich gedacht. Dies nenne ich eine Wirksamkeit, jenes aber eine Bewegung. [815])

---

[815]) Dieser Abschnitt ist ausserordentlich dunkel, weil die Gedanken theils zu schwerfällig, theils zu kurz vorgetragen werden. A. theilt hier die Wirklichkeit in zwei Arten, in Bewegung und in Wirksamkeit. Die erste hat den Zweck nicht in sich selbst, ist blosses Mittel, sie hört deshalb auf, wenn der Zweck erreicht ist, und sie hat deshalb ein Ende, eine Grenze. Dagegen hat die That den Zweck in sich selbst; sie geht deshalb ohne Aufhören fort; die Thätigkeit selbst ist hier der Zweck; deshalb fallen bei ihr Thätigkeit und Zweck, oder Gegenwart und Vergangenheit der betreffenden Thätigkeit in Eins zusammen; z. B.: er hat angemessen gelebt und er lebt angemessen, er hat gedacht und er denkt, sind hier dasselbe; sie sind nicht wie Mittel und Zweck verschieden. Man sieht hieraus, dass es sich hier gar nicht um Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, sondern um die Begriffe von Mittel und Zweck, die gar nicht hierher, sondern zur Kategorie der Ursachlichkeit gehören. Ferner übersicht A., dass vermöge der Leerheit dieser Beziehungen etwas in einer Hinsicht Mittel, in anderer Zweck sein kann. Deshalb ist das Denken oft nur Mittel und wird verlassen, wenn der Zweck erreicht ist; der Dichter dichtet z. B.

Was und welcher Art das Wirkliche ist, wird sich aus dem Vorstehenden ergeben haben.

Siebentes Kapitel.

Es ist noch zu bestimmen, wann etwas dem Vermögen nach ist, und wann nicht; denn es ist es nicht zu jeder Zeit. Ist z. B. die Erde schon ein Mensch dem Vermögen nach oder nicht? Doch wohl nur erst dann, wenn sie Samen geworden ist, und auch dann wohl noch nicht. Ebenso wird nicht Alles durch die Arzeneikunst und ebenso nicht Alles durch Zufall gesund, sondern es besteht etwas, was vermögend ist,' und dies ist das Gesunde dem Ver-

---

nicht ununterbrochen; der Feldherr denkt nicht ohne Aufhören an seinen Krieg; ebenso ist das Sehen nicht immer Zweck, sondern oft nur Mittel. Umgekehrt kann das Lernen als solches ein Genuss sein oder eine Pflicht, und es hat dann seinen Zweck in sich selbst. Man sieht hieraus, dass A. diese Beispiele schlecht gewählt hat, und dass sie die Sache verdunkeln, statt zu erhellen. — Wenn am Schluss A. sagt: der Mensch sieht etwas und hat es zugleich gesehen, denkt es und hat es zugleich gedacht, so soll damit das Vergangene nicht zu einem Gegenwärtigen gemacht und ein Widerspruch hier eingeführt werden, sondern A. will damit nur andeuten, dass hier bei der stetigen Fortdauer des in der Wirksamkeit liegenden Zweckes das Vergangene dieser Wirksamkeit sich von dem Gegenwärtigen derselben nicht wie Mittel und Zweck unterscheidet, sondern dass Beides ein und dasselbe, d. h. die stete Fortdauer der sich verwirklichenden zweckmässigen Thätigkeit ist.

Die ganze Stelle fehlt übrigens in mehreren Handschriften; auch Alexander kennt sie nicht, und bei ihrem nicht hierher gehörenden Inhalt mag sie aus einem anderen Werke des A. von Späteren hier eingeschoben worden sein.

mögen nach.[816]) Das Kennzeichen des aus einem Möglichen in ein Wirkliches durch Denken Umgewandelten ist, dass es sich durch das blosse Wollen verwirklicht, ohne dass etwas von aussen es hindert; bei dem Gesundwerdenden ist das Kennzeichen, dass nichts in ihm selbst das Gesundwerden hindert.[817]) Ebenso heisst nur das ein Haus dem Vermögen nach, aus dem ohne Hinderniss in ihm und in dem Stoffe ein Haus werden kann, ohne dass noch etwas dazu zu kommen oder davon fortgeschafft oder daran geändert zu werden braucht. Ebenso verhält es sich mit allem Uebrigen, was seine Entstehung von ausserhalb empfängt, und bei demjenigen, was seine Entstehung in sich selbst hat, sofern von aussen nichts hindernd in den Weg tritt. Deshalb ist der Same noch nicht der Mensch dem Vermögen nach; denn er muss in etwas Anderes eintreten und sich verändern. Was schon durch seinen eigenen Anfang ein solches ist, das ist es dem Vermögen nach; jener bedarf aber noch eines Anderen als Anfanges. So ist die Erde noch nicht die Bildsäule dem Vermögen nach; denn sie muss sich erst verändern und Erz werden. Das Besprochene scheint mehr ein Derartiges als ein Dieses zu sein;[818]) so ist die Kiste nicht Holz, sondern hölzern, und das Holz ist keine Erde, sondern erdig. Wenn nun wiederum die Erde in dieser Weise nicht ein Bestimmtes, sondern ein Derartiges ist, so ist wieder ein dem Vermögen nach Seiendes für sie das Vorgehende. So ist z. B. die Kiste weder erdig noch

---

816) Die Arzeneikunst und der Zufall sind blos das Wirkende, was noch einer Unterlage bedarf, an der sie ihre Wirksamkeit äussern können; dies ist das Gesunde dem Vermögen nach oder der Mensch als Stoff.

817) Die folgenden Beispiele erläutern diese Begriffe; deshalb ist der Mensch nur dann ein gesunder dem Vermögen nach, wenn er nicht schon den Keim einer Krankheit in sich hat, der das Gesundwerden hindert. Beim Denken kann dieses Hinderniss nur von aussen kommen.

818) D. h. das, was als Mögliches ein Dieses ist, z. B. das Stück Holz bleibt, wenn es wirklich (eine Kiste) geworden ist, nicht mehr ein Dieses, sondern wird ein Derartiges; aus Holz wird es hölzern. Es ist dies wieder eine nichtssagende Betrachtung der Sprachformen.

Erde, sondern hölzern; das Holz ist dem Vermögen nach die Kiste und der Stoff der Kiste, und zwar ist das Holz schlechthin der Stoff zu dieser bestimmten Kiste. Gelangt man hierbei zu etwas Erstem, was nicht mehr nach einem Anderen derartig benannt wird, so ist dies ein Urstoff. Ist z. B. die Erde luftig, und die Luft nicht das Feuer, sondern feurig, so ist das Feuer der Urstoff und ein Dieses und Selbstständig-Seiendes. Dadurch unterscheidet sich das Allgemeine von dem Unterliegenden, dass Letzteres ein Dieses ist, was Jenes nicht ist. So ist das Unterliegende für die Eigenschaften der Mensch und der Körper und die Seele; Eigenschaft dagegen ist das Gebildete oder Weisse. Wenn die Bildung in dem Menschen geworden ist, so heisst er nicht Bildung, sondern gebildet, und nicht Weisse, sondern weiss; ebenso auch nicht Gang oder Bewegung, sondern gehend oder bewegend, als ein Derartiges. Alles, was so genannt wird, hat zu seinem Letzten ein Selbstständig-Seiendes; Alles aber, was nicht so genannt wird, sondern eine Form und ein Dieses ist, hat zu seinem Letzten den Stoff und ein stoffliches Selbstständige.[819]) Es ist folgerecht, dass man das Derartige nach dem Stoffe und nach den Eigenschaften benennt; denn beide sind unbestimmt.

Hiermit ist dargelegt, wenn man den Begriff „dem Vermögen nach" anwenden kann und wenn nicht.[820])

---

819) Dieser Schlussgedanke der breiten Ausführung ist durchaus trivial; da A. früher das Konkrete in Stoff und Form zerlegt hat, und beide in dem einzelnen Ding verbunden sind, so ist es selbstverständlich, dass die Form an einem Stoff haftet, und dass der Stoff an der Form haftet.

820) Dieses Kapitel gehört zu den scholastischen Schulübungen, die A. nur zu gern herbeiholt, ohne dass sie den mindesten Nutzen für die Erkenntniss der Dinge bieten. Die ganze Frage nach dem Sein eines „Gegenstandes dem Vermögen" nach ist eine scholastische Spielerei; die ernste Forschung verlangt nach den Stoffen und Kräften, aus denen ein Gegenstand hervorgeht; diese Stoffe und Kräfte sollen als Seiende, als Wirkliche aufgezeigt und beschrieben werden; nur damit gewinnt der Mensch die Erkenntniss und die Herrschaft über die Natur; wie er dabei diesen

Achtes Kapitel.

Nachdem bereits die verschiedenen Bedeutungen des „Früheren“ dargelegt worden sind, erhellt, dass die Wirklichkeit früher als das Vermögen ist. Ich verstehe hierbei unter Vermögen nicht blos das, was der verändernde Anfang in einem Anderen als Anderen ist, sondern jeden, eine Bewegung oder Ruhe veranlassenden Anfang. Auch die Natur gehört hierher; sie gehört zu dieser Art von Vermögen, da sie ein bewegender Anfang ist; zwar nicht in einem Anderen, aber in dem, welchem sie einwohnt.[821]) Die Wirklichkeit ist nun früher, als all diese Vermögen, sowohl dem Begriffe als dem Wesen nach; dagegen ist sie es der Zeit nach wohl in gewisser Hinsicht; in anderer aber auch nicht.[822]) Dass die Wirklichkeit dem Begriffe nach das Frühere ist, ist klar; denn nur durch die Fähigkeit, wirklich zu werden, ist das Vermögende im ursprünglichen Sinne vermögend; so heisst Baumeister der, welcher ein Haus bauen kann, und ein Sehender der, welcher sehen kann, und sichtbar, was gesehen werden kann. Derselbe Grund gilt für das Uebrige; deshalb muss der Begriff und das Wissen des Wirklichen dem Begriff und dem Wissen des Möglichen vorangehen.[823]) Dagegen

---

Stoff und diese Kräfte nennen will, und ob und wenn er sie in ihrem Fortgange zu dem Produkt ein „Produkt dem Vermögen nach“ nennen will, ist höchst gleichgültig, nutzlos und nur ein leeres Abmühen mit selbstgeschaffenen Schwierigkeiten.

[821]) Dies ist die bekannte Definition der Natur bei A.; er denkt dabei zunächst an die organischen Körper, die eine sogenannte Lebenskraft in sich selbst besitzen; doch kann man auch den unorganischen Körpern eine solche Kraft zutheilen, insofern sie durch innere Kräfte sich in ihrem Zustande erhalten.

[822]) Es ist hier das Kap. 11, Buch 5 nachzusehen, wo die verschiedenen Bedeutungen des Früher dargelegt und in den Erläuterungen geprüft worden sind.

[823]) Dies klingt sehr scharfsinnig, ist aber im Grunde nur Tautologie und die selbstverständliche Folge davon,

ist der Zeit nach nur das Wirkliche früher, welches der Art nach dasselbe ist, aber nicht das der Zahl nach dasselbe. Ich meine dies so, dass von diesem einzelnen schon wirklichen Menschen und von dem Getreide und von dem Sehenden der Stoff und der Samen und das des Sehens Fähige der Zeit nach früher ist, obgleich es nur dem Vermögen nach Mensch, Getreide oder sehend ist und nicht der Wirklichkeit nach. Allein der Zeit nach früher als Dieses ist ein Anderes der Wirklichkeit nach, aus dem diese Dinge geworden sind; denn immer wird aus einem nur dem Vermögen nach Seienden ein Wirkliches erst durch ein anderes Wirkliche; so wird z. B. der Mensch durch einen anderen Menschen und der Gebildete durch einen Gebildeten, indem immer ein Bewegendes vorhergeht, und das Bewegende schon ein Wirk-

---

dass die Möglichkeit nur eine Beziehungsform ist, welche an sich ohne Inhalt, ihren Inhalt nur von dem Seienden, d. h. von dem Wirklichen entnehmen kann. Erst wenn ich etwas als seiend oder wirklich wahrgenommen habe, kann ich mir auch dieses Etwas als möglich denken. Deshalb sind alle *möglichen* Dinge erst dann denkbar, wenn die *wirklichen* Dinge zuvor ihrem Inhalte nach in das Wissen eingetreten sind. In diesem Sinne ist der schwerfällig ausgedrückte Gedanke des A. zu nehmen. Er übersieht dabei, dass dieser Satz nur für die elementaren Bestimmungen Gültigkeit hat, wo er auf dem allgemeinen Satz des Realismus beruht, dass das Denken des Menschen elementare Bestimmungen und Eigenschaften der seienden Dinge über die wahrgenommenen hinaus auch innerhalb der Phantasie nicht erzeugen kann. Dagegen hat der Satz des A. keine Gültigkeit für die Produkte des verbindenden Denkens, wenn dieses aus den elementaren Bestimmungen sich neue Dinge zunächst im Denken und als blos mögliche erzeugt, welche es erst demnächst in Wirklichkeit umsetzt, wie das bei den Erfindungen von Maschinen, Geräthschaften, von Moden, von Kunstwerken und von Staats- und gesellschaftlichen Formen des Lebens der Fall ist. Hier ist der Gedanke das Mögliche und die Ausführung das Wirkliche, und mithin ist das Mögliche als solches hier auch dem Begriffe nach das Frühere.

liches ist.[824]) In den Untersuchungen über das Selbst-

[824]) Diese Ausführungen zeigen, wie diese Betrachtungen über das Frühere bei dem Vermögen und der Wirklichkeit ebenso, wie die des vorigen Kapitels, sich in durchaus nutzlosen Spielen des Denkens mit sich selbst bewegen. Es ist das bekannte Spiel mit Beziehungsformen, welche dem Seienden übergezogen werden. Indem das, was bei diesen Beziehungsformen selbstverständlich ist, nunmehr als Eigenschaft eines Seienden aufgefasst wird, gewinnt es den Schein, als ob damit in Wahrheit eine Erkenntniss des Seienden und noch dazu a priori erlangt worden wäre. Allein näher betrachtet, ist mit solchen Sätzen nicht das Mindeste für die Erkenntniss des Seienden gewonnen, und der Kenner bemerkt leicht, dass es überall nur dasselbe Kleid ist, was den Dingen dabei übergehangen wird, und dass man bei solchen Sätzen nie über dieses Kleid hindurch zu dem Seienden selbst gelangt, vielmehr das damit behangene Seiende darunter nach wie vor gleich unerkannt bleibt.

Hier liegt den Ausführungen der bekannte Erfahrungssatz zu Grunde, dass im Organischen das Einzelne zu seinem Entstehen der Erzeugung durch ein Anderes gleicher Art bedarf, und dass auch das Wissen und die Fertigkeiten nur durch Mithülfe eines Anderen, der dieses Wissen und diese Fertigkeiten schon besitzt, erworben werden können. Dieser Erfahrungssatz ist in seiner Allgemeinheit nicht einmal wahr; denn man kann auch Vieles durch sich selbst lernen, und das ist oft das beste; ebenso besteht im Organischen wahrscheinlich auch ein Entstehen aus Unorganischem, (*generatio aequivoca)*; allein obgleich jener Satz für A. nur aus einer mangelhaften Induktion gewonnen ist, behandelt er ihn doch als einen unbedingt wahren, unzweifelhaften und rein durch das Denken erkannten Grundsatz, und dieser Grundsatz ist es, der hier in einer kaum noch kennbaren Gestalt dem Leser geboten wird, indem der Same bei der Fortpflanzung zu einem Menschen dem Vermögen nach gemacht wird, und der Erzeugende zu einem Wirklichen von gleicher Art mit dem Erzeugten. So trifft genau zu, was oben bemerkt worden ist; der Akt der Zeugung bleibt unerkannt, aber er wird mit Beziehungsformen behangen, und nachdem so das Selbstver-

ständig-Seiende[825]) habe ich schon gesagt, dass alles Gewordene aus Etwas wird und durch Etwas wird, und dass Letzteres der Art nach ihm gleich ist. Deshalb ist es auch unmöglich, ein Baumeister zu sein, ohne Etwas gebaut zu haben, oder Zither-Spieler, ohne die Zither gespielt zu haben; denn wer das Zitherspielen lernt, thut dies durch das Zitherspielen und ebenso die Uebrigen. Davon kam jener sophistische Beweis, dass Jemand, der die Wissenschaft noch nicht besitzt, doch etwas thut, was Gegenstand der Wissenschaft ist. Allein der Lernende hat die Wissenschaft noch nicht; aber weil bei dem Werden immer schon Etwas geworden ist, und bei dem überhaupt sich Bewegenden schon Etwas bewegt ist (wie ich in den Untersuchungen über die Bewegung gezeigt habe),[826]) deshalb besitzt wohl auch der Lernende nothwendig schon Etwas von der Wissenschaft.[827]) Doch erhellt auch hieraus, dass die Wirklichkeit selbst in diesem Sinne dem

---

ständliche dieser Beziehungen mit dem Inhalte des unterliegenden Seienden ausgefüllt worden ist, wird dieses Selbstverständliche nunmehr als ein Inhaltsvolles und Seiendes hingestellt und der Schein erweckt, als wenn man damit den Vorgang der Natur bei der Fortpflanzung in seinem Innersten und in all seinen Gesetzen erkannt hätte.

825) Man sehe Buch 7, Kap. 6 und Kap. 7.

826) Dies ist geschehen in Buch 6, Kap. 6 der Physik.

827) Diese Widerlegung jenes sophistischen Trugschlusses ist ziemlich schwach; alles Lernen, alles Werden wäre dann nur eine Steigerung von etwas bereits nur in geringerem Grade Vorhandenem. Eine solche Steigerung findet wohl innerhalb der einzelnen Zeitpunkte des Vorganges Statt, allein sie zeigt auch, dass diese Steigerung allmählich geschieht, also das Vorhandene rückwärts immer mehr abnimmt bis zuletzt zur Null; so dass also jedes Werden in seinem Anfange von Nichts beginnt. Dieser erste Anfang des Werdens von Nichts mag nicht wahrnehmbar sein, allein er ist untrennbar in dem Begriffe des Werdens enthalten. Freilich mag A. dies nicht anerkennen; es passt nicht zu seinem oft wiederholten Satz, dass aus Nichts nicht etwas werden könne, und dass jedes Werden aus etwas erfolge. Dieses aus ist aber nur eine Beziehungsform, welche das Denken dem zeitlich und regel-

Entstehen, wie der Zeit nach, früher als das Vermögen ist. Aber auch dem Wesen nach ist sie früher; einmal weil das dem Werden nach Spätere, der Art und dem Wesen nach das Frühere ist; so ist der Mann früher als das Kind und der Mensch früher als der Same; denn das Eine hat schon die Form, das Andere noch nicht; sodann, weil alles Werdende auf den Anfang und das Ziel zugeht, das Ziel gehört aber zu den Anfängen, und das Werden erfolgt des Zieles wegen. [828]) Ziel ist aber die Wirklich-

---

mässig Vorhergehenden überzieht und es damit erst zur Ursache der werdenden Wirkung macht.

Was jenen sophistischen Schluss anlangt, so ist er also für den Fortgang des Lernens und des Werdens überhaupt richtig; aber deshalb liegt auch darin kein Widerspruch; denn er besagt nur, dass der höhere Grad eines Werdens nur von einem niederen Grade aus erlangt werden kann, was schon aus der allem Werden einwohnenden Stetigkeit folgt und nur ein analytisches, d. h. selbstverständliches Urtheil ist. Dagegen ist jener sophistische Satz für den ersten Anfang des Lernens und Werdens falsch, und diese Unrichtigkeit wird nur deshalb nicht bemerkt, weil der erste Anfang des Werdens und des Lernens sich, wie bemerkt, der Wahrnehmung entzieht.

[828]) Auch hier liegt ein trivialer Gedanke unter, der nur durch die ungewohnte Bedeutung des Früher und durch die schwerfällige Darstellung den Schein eines tiefen Sinnes erhält. A. hat bereits früher die Form für das Wirkliche und den Stoff für das Mögliche erklärt; ebenso dass die Form nicht wird, sondern sich nur mit dem Stoff zu einzelnen Dingen verbindet. Tritt man diesen Ansichten bei, so folgt von selbst, dass der Same der Mensch dem Vermögen nach ist, und dass der Mensch als das Wirkliche, in diesem Sinne oder dem Wesen nach, früher ist als der Same. Es ist dies nur ein Spiel mit Beziehungen; erst wird die Form für das Wesen erklärt; in diesem Beziehungsbegriff des Wesens liegt schon, dass das Unwesentliche dem Wesen nachsteht, dass dieses vorgeht oder das Frühere ist. Ist so die Form zu dem Wesen erhoben, so folgt von selbst, dass der Stoff oder Same das Unwesentliche oder blos Mögliche ist, und dass der Mensch das Frühere gegen den Samen ist. So zieht

keit, und um dessentwillen nimmt man das Vermögen an; denn die Thiere sehen nicht des Gesichtes wegen, sondern sie haben das Gesicht des Sehens wegen; ebenso hat man die Baukunst inne, um zu bauen, und die Erkenntniss, um zu erkennen, aber man erkennt nicht, um die Erkenntniss zu haben, es sei denn der Uebung wegen; aber dann erkennt man nicht, sondern man verfährt nur so oder will gar nicht erkennen.[829]) — Der Stoff ist ferner dem Ver-

man der Form das bekannte Kleid der Beziehung von Wesen über, und indem diese Beziehung sich dadurch mit einem Inhalt erfüllt, meint man in dieser Besonderung derselben ein Neues und Grosses entdeckt und gewonnen zu haben, während es doch immer nur der alte Satz der Beziehung ist. — Aehnlich ist das Spiel mit Anfang und Ziel. Der Anfang oder die Ursache enthält das Ziel *implicite* in sich, er kann also auch als Ziel gelten; das Wesen oder die Vollendung liegt zwar in dem erreichten Ziele, allein da dieses schon in dem Anfange enthalten ist, so ist auch der Anfang das Wesen, also das Frühere. Ueberhaupt zieht A. bei diesem Früher-Sein der Wirklichkeit ihrem W e s e n (οὐσια) nach den Begriff des W e r t h e s herein, welcher eine Beziehung des Gegenstandes auf die Lust- oder sittlichen Gefühle des Menschen enthält und mit der seienden Natur des Gegenstandes nichts zu thun hat; denn diese muss auch bleiben, wenn alle Menschen verschwinden, aber jener Werth, als Beziehung auf die Gefühle, ist dann nicht mehr. Die Beziehungsform des Wesens hat ihre Grundlage in diesen Gefühlen des Menschen, nur diese lassen ihn diesen Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen in den Dingen ziehen, der an sich und gegenständlich in denselben gar nicht besteht. (B. I., 50. Ph. d. W. 250.) Weil das Ziel dem M e n s c h e n das Wesentliche, und das Mittel das Unwesentliche ist, deshalb ist jenes nach A. wohl der Zeit nach später, aber dem Wesen nach früher. Wer wollte dies bestreiten, wenn man bedenkt, dass der Satz eine reine Tautologie ist, die nur durch den Doppelsinn des „Früher“ verhüllt wird.

829) Man setze hinzu: sondern nur sich üben, oder nur lernen; deshalb vollzieht der Lernende nur erst Einzelnes von dem Erkennen, d. h. er verfährt nur (äusserlich) so, wie ein Erkennender.

mögen nach, damit er einmal zur Form gelangen könne; sobald er wirklich ist, ist er in der Form. Aehnlich verhält es sich mit allem Anderen und mit dem, dessen Ziel die Bewegung ist. Wie die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie dem Schüler als wirklich wissend zeigen können, so ist es auch bei der Natur. Wäre es nicht so, so wäre die Wissenschaft wie der Hermes des Pauson; und auch bei ihr, wie bei jenem, wäre es dann unklar, ob sie innen oder aussen ist. [830]) Das Werk ist also das Ziel, und die Wirklichkeit ist das Werk. Deshalb hat die Wirklichkeit ihren Namen auch von dem Werk und drängt auf die Vollendung des Zieles. — Bei Manchem ist der blosse Gebrauch das Letzte, z. B. bei dem Gesicht das Sehen, und das Gesicht verrichtet kein anderes Werk ausserdem; bei Anderem entsteht etwas Besonderes; so durch die Baukunst ein Haus neben dem Bauen; allein trotzdem ist die Wirklichkeit nicht minder bei dem einen, wie bei dem anderen Ziel des Vermögens; denn das Bauen ist in dem Gebauten enthalten und ist und wird zugleich mit dem Hause. Da, wo neben dem Gebrauche noch ein Anderes wird, ist die Wirklichkeit in dem Werke; so bei der Baukunst in dem Gebauten und bei der Webekunst in dem Gewebten; dasselbe gilt für

[830]) Von diesem Pauson und seinem Hermes ist nichts bekannt, als was der alte Kommentator Alexander mittheilt. Danach soll Pauson eine Hermessäule gemacht haben, von der man nicht gewusst, ob sie inwendig oder auswendig des Steines sei. Allein der Stein sei äusserlich glatt gewesen und auch nicht durchsichtig, so dass das Innere auch nicht habe hindurchscheinen können. Es sei dieses ein Räthsel gewesen, ob der Hermes inwendig oder auswendig sei, und wie er das Eine oder das Andere sein könne. — Diese Geschichte würde natürlich erst durch die Auflösung des Räthsels für die hier vorliegende Stelle einen Werth erhalten; allein diese Auflösung hat Alexander nicht gegeben, und so hat die Erzählung für hier keinen Werth. Es mag dabei ein sophistisches Wortspiel untergelegen haben, oder es handelt sich nur um den Hermes „dem Vermögen nach“, welcher allerdings nach A. in dem Marmor steckt, obgleich man ihn nicht auswendig fühlen und nicht inwendig sehen kann.

das Uebrige, und überhaupt ist die Bewegung in dem Bewegten enthalten. Da aber, wo nichts Besonderes neben der Wirksamkeit entsteht, da ist in ihr selbst die Wirklichkeit, z. B. das Sehen in dem Sehenden und das Erkennen in dem Erkennenden und das Leben in dem Lebendigen; ebenso die Glückseligkeit, da sie eine Art, zu leben, ist; hieraus erhellt, dass das Wesentlich-Seiende und die Form ein Wirkliches sind. Aus diesem Grunde ergiebt sich, dass die Wirklichkeit dem Sein nach früher, als das Vermögen ist, und der Zeit nach führt eine Wirklichkeit, wie gesagt, auf eine andere zurück, bis man zu der Wirklichkeit eines ersten Bewegenden gelangt, welcher auch in einem höheren Sinne der Erste ist, da das Ewige dem Sein nach vor dem Vergänglichen ist, und kein Ewiges blos dem Vermögen nach ist. Der Grund ist folgender: Jedes Vermögen ist es auch für das Gegentheilige; denn das Unmöglich-sein kann keinem Gegenstande einwohnen; alles Mögliche kann aber auch nicht wirklich sein. Das Mögliche ist also fähig, zu sein und auch nicht zu sein; und ein und dasselbe hat also die Möglichkeit, zu sein und nicht zu sein. Das nun, was die Möglichkeit hat, nicht zu sein, ist des Nicht-seins fähig; das des Nicht-Seins Fähige ist aber das Vergängliche, entweder schlechthin oder so weit, als es des Nichtseins fähig ist; oder es ist vergänglich in Bezug auf den Ort, oder die Grösse, oder die Beschaffenheit und überhaupt dem Sein nach. Deshalb ist das schlechthin Unvergängliche kein schlechthin Mögliches; nach einzelnen Beziehungen kann es aber der Fall sein, z. B. der Beschaffenheit oder dem Orte nach. Alles Unvergängliche ist also wirklich.[831])

---

[831]) Auch hier ist wieder ein Beispiel, wie A. scheinbar ein Gesetz der Natur rein aus dem Denken ableitet und beweist. Die ewigen Dinge sollen nur wirklich, niemals dem Vermögen nach sein. Dies klingt schon bedeutend; ist aber doch nur Tautologie; denn wenn das nur dem-Vermögen-nach-Seiende auch nicht-sein kann, und nur dadurch ein solches ist, so ist bei dem von Ewigkeit wirklich-Seienden natürlich dieser Begriff nicht anwendbar. Versteht man dagegen unter „dem Vermögen nach sein" nur das Mögliche, d. h. das Widerspruchsfreie, so sind auch diese ewigen Dinge möglich, d. h. sie enthalten

Dies gilt auch von dem Nothwendig-Seienden, obgleich es das Erste ist;[832]) denn wenn dieses nicht wäre, so wäre Nichts; ebenso von der Bewegung, wenn es eine ewige Bewegung giebt; ebenso von dem Ewig-Bewegten; es ist kein blos dem Vermögen nach Bewegtes, als nur in Beziehung auf das Woher und Wohin; dagegen kann mit diesem der Stoff verbunden sein. Deshalb sind die Sonne und die Gestirne und der ganze Himmel immer wirksam, und es ist nicht zu fürchten, dass sie einmal stehen bleiben, wie die Naturphilosophen befürchten. Auch ermüden diese Körper in ihrer Thätigkeit nicht, denn es wohnt ihnen bei ihrer Bewegung kein Vermögen des Entgegengesetzten inne, wie den vergänglichen Dingen, so dass ihnen etwa die ununterbrochene Bewegung ermüdend wäre; denn die Ursache solcher Ermüdung ist der anhaftende Stoff und das blosse Vermögen, aber nicht die Wirksamkeit.[833]) Das Ewige wird auch von dem Veränderlichen nachgeahmt, wie von der Erde und von dem

---

keinen Widerspruch. — Aber wozu, kann man fragen, dieses ganze Spiel mit der Möglichkeit? In der Erkenntniss des Seienden bringt es keinen Schritt weiter, sondern dient nur dazu, die einfache und natürliche Auffassung der Dinge zu verwirren. — Unter dem Unvergänglichen, aber dem Orte nach Vergänglichen versteht A. die Himmelskörper, welche ewig sind, aber ihren Ort verändern.

[832]) Dieses Obgleich (καίτοι) passt nicht; vielmehr müsste es „Weil" heissen. Auch Alexander kann es nicht verständlich erklären.

[833]) Auch diese Stelle ist interessant, indem hier A. ebenfalls ein Naturgesetz, nämlich die ewige Bewegung der Himmelskörper aus blossen Begriffen zu beweisen versucht. Näher betrachtet, dreht sich aber der Beweis im Kreise. Diese Himmelskörper sollen nicht ermüden, weil ihr Bewegen nicht ein blos dem Vermögen nach seiendes ist; und diese Bestimmung ist wieder vorher daraus abgeleitet, dass ihre Bewegung ewig ist. Der Zirkelschluss kann nicht plumper geführt werden. — Gleichzeitig schiebt A. die Ermüdung auf den anhaftenden Stoff, und doch hat er kurz vorher anerkannt, dass mit der Bewegung der Himmelskörper Stoff verbunden ist.

Feuer; auch diese sind immer wirksam; sie haben an sich selbst und in sich selbst die Bewegung.[834])

Alle anderen Vermögen sind dagegen nach dem Dargelegten auch Vermögen für das Entgegengesetzte. Das, was vermögend ist, sich so zu bewegen, kann sich auch nicht so bewegen, wenn es ein Vernünftiges ist, und bei dem Unvernünftigen findet durch sein Dasein und Nicht-Dasein dasselbe in Bezug auf den Widerspruch statt.[835]) Wenn also die Ideen von solcher Natur und solchem Sein sind, wie in gewissen Lehren behauptet wird, so müsste eher ein Wissendes bestehen als die Idee der Wissenschaft, und das Bewegte eher als die Idee der Bewegung, da jene das Wirkliche, und diese nur das Vermögen davon sind.[836])

Sonach erhellt, dass die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen und als jeder verändernde Anfang.

Neuntes Kapitel.

Dass aber die Wirklichkeit besser und werthvoller ist als das gute Vermögen,[836b]) erhellt aus dem Folgenden:

---

834) Es sind dies Sätze, die auf einer ungenügenden Induktion beruhen, und deren Allgemeingültigkeit anzunehmen A. trotzdem kein Bedenken hat. Dieser Fehler kehrt in allen Systemen wieder, die mit dem Denken allein das Seiende erfassen und erkennen wollen.

835) Nachdem A. das Mögliche schon früher als das definirt hat, was sein und nicht sein kann, so ist dieses Alles selbstverständlich.

836) Auch dieser Beweis gegen die Ideen dreht sich im Kreise; denn es fragt sich eben, ob die Ideen nur „dem Vermögen nach" sind. Plato giebt ihnen vielmehr das Sein und die Wirklichkeit in höchster Bedeutung (*ὄντως ὄν*); auch sind sie die Formen und das Ewige, welche A. selbst als das Wirkliche anerkennt. Aber freilich lässt sich mit dieser leeren und biegsamen Beziehungsform des Möglichen das Verschiedenste beweisen.

836b) A. spricht hier von guten Vermögen und weiter

Das, was Vermögen heisst, ist zu dem Entgegengesetzten vermögend; so ist das, was vermögend ist, gesund zu sein, auch vermögend, krank zu sein, und zwar ist es zu beiden zugleich vermögend. Dasselbe Vermögen vermag gesund und krank zu sein, zu ruhen und sich zu bewegen, zu bauen und niederzureissen, gebaut zu werden und einzustürzen. Das Vermögen zu dem Entgegengesetzten ist zugleich da; aber das Entgegengesetzte kann nicht zugleich sein; auch die Wirksamkeiten können nicht zugleich in entgegengesetzter Weise sein, wie gesund und krank sein; folglich kann nur eines von beiden das gute sein, während dagegen das Vermögen ebenso für Beides wie für Keines stattfinden kann; deshalb ist die Wirklichkeit besser. [837]) Dagegen muss bei dem Schlechten der Zweck

---

unten von schlechten Vermögen; allein gleichzeitig führt er aus, dass ein und dasselbe Vermögen zu beiden, zu dem Guten und Schlechten, vermögend ist. Dies reimt sich also nicht. Auch kann man unter gutem Vermögen nicht blos die eine Alternative desselben verstehen; denn der Beweis, dass die Wirklichkeit besser als das gute Vermögen, stützt sich gerade darauf, dass das gute Vermögen auch zu dem schlechten vermögend ist. — So verwickelt sich dieses Gedankenspiel in seine eigenen Maschen.

[837]) Der Satz: das gute Vermögen ist nicht so gut als die gute Wirklichkeit, welchen A. hier aufstellt und beweist, ist werthlos, weil die Begriffe von gut und schlecht nicht näher bestimmt werden; man weiss nicht, ob damit das sittlich Gute oder das Gute überhaupt gemeint ist. Nach den Beispielen scheint A. das Letztere zu meinen; dann ist aber das Gute ein blosser Beziehungsbegriff, wie schon Spinoza in seiner Ethik, Buch 4, Vorrede, ausführt, der sich nach dem Zwecke oder nach dem Begriffe bestimmt, in Bezug auf welchen der einzelne Gegenstand beurtheilt wird. So ist das trockene Holz an einem Baume das schlechte für ihn selbst als lebendigen Baum; aber für den Menschen, der Feuer braucht, das gute. So ist die ausgeathmete Luft schlecht für den Menschen und gut für die Pflanzen. A. bemerkt dies nur deshalb nicht, weil er für alle Dinge einen festen Begriff in Bezug auf ihre

und die Wirklichkeit schlechter als das Vermögen sein; denn das Vermögen geht auf beide Gegensätze.[838]) Hieraus erhellt, dass das Schlechte nicht ausserhalb der Dinge

---

Arten und Gattungen annimmt und an diesem Begriff das feste Maass für die Güte des Einzelnen zu haben glaubt; eine Ansicht, die Spinoza in der angeführten Stelle widerlegt. — Abgesehen hiervon, ist auch der Beweis des Satzes mangelhaft. Er stützt sich darauf, dass das gute Vermögen auch das Vermögen zum Schlechten sei, während das gute Wirkliche niemals zugleich schlecht sein könne. Es ist aber eine willkürliche Annahme, dass jedes Vermögen zu dem Entgegengesetzten vermögend sei. So hat das Feuer nur das Vermögen, zu wärmen, und nicht das, zu kälten; der Same ist der Mensch dem Vermögen nach, aber nicht auch ein Pferd dem Vermögen nach. A. verwechselt hier Vermögen mit Möglich. Möglich ist allerdings das, was sein und nicht sein kann; aber das Mögliche ist es nicht blos für die Gegensätze, sondern für Alles überhaupt, was keinen Widerspruch in sich enthält. Deshalb giebt es weder ein gutes noch ein schlechtes Mögliche. Hier zeigt sich, wie A. sich selbst in den Schlingen seiner zweideutigen Worte fängt. Endlich ist dieser mit so viel Wichtigkeit behandelte Satz völlig nutzlos und hilft nicht das Mindeste für die Erkenntniss des Seienden. Denn jene angeblichen Vermögen zum Guten und Schlechten sind nur im Denken und auch da, wie A. selbst in Kap. 8 dargelegt hat, nur nachdem das Wirkliche bereits erkannt ist. Erst nachdem dies geschehen, kann man im Denken sich ein Vermögen zu diesem Wirklichen zurecht stellen; vorher fehlt der Stoff oder der Inhalt dazu (man sehe Erl. 823), weil das blosse Vermögen nicht wahrnehmbar ist.

[838]) Dieser zweite Satz bestätigt das, was in Erl. 837 gesagt worden. Das Vermögen ist weder gut noch schlecht, weil es überhaupt kein Seiendes, sondern in diesem Sinne als Mögliches die blosse Verneinung des Widerspruchs ist. Das, was sich blos nicht widerspricht, was deshalb möglich ist, ist nur im Denken und ist auch da nichts Bestimmtes, also weder gut noch schlecht, da diese Bestimmungen schon einen festen Inhalt fordern, der

besteht; denn es ist von Natur später als das Vermögen. Deshalb ist in den Anfängen und in den ewigen Dingen nichts Schlechtes, kein Fehler und kein Verderben; denn das Verderben gehört zu dem Schlechten.[839])

Auch die geometrischen Figuren werden durch die Wirksamkeit gefunden, da ein Trennen dazu gehört. Nachdem sie getrennt worden, sind sie erkennbar; vorher bestehen sie nur dem Vermögen nach. Weshalb sind z. B. die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten? Weil die Winkel auf einer geraden Linie um einen Punkt zwei rechten gleich sind; wird daher die eine Seite des Dreiecks verlängert, so wird dem Beschauer es sogleich

---

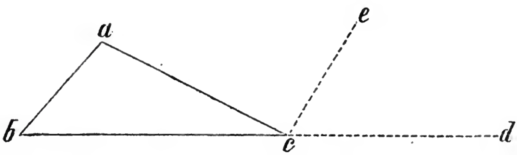
in dem blossen Widersprnchsfreien nicht vorhanden ist. Indem A. durch seinen falschen Begriff des Seienden auch das Mögliche zn einem Seienden macht, so verwandelt sich bei ihm das Vermögen zum Guten und Schlechten gleichsam zu einer Mischung, die besser ist als das reine Schlechte, nnd schlechter als das reine Gute; aber bei solcher Auffassung sind die Gegensätze von Möglich und Wirklich, um die allein es sich hier handelt, verschwunden.

[839]) Anch dieser Beweis ist unzureichend. Wenn man auch A. zugiebt, dass bei den ewig seienden Dingen keine Möglichkeit zu ihnen vorhergeht, so würde doch zu dem hier nöthigen Beweise ein Obersatz derart gehören: der Wirklichkeit alles Schlechten muss die Möglichkeit desselben vorhergehen; nur dann könnte man sagen: den ewigen Dingen geht überhaupt keine Möglichkeit vor, also enthalten sie auch kein Schlechtes der Wirklichkeit nach. Aber jener Obersatz fehlt. A. hat ihn nicht aufgestellt, und wenn die vorgehenden, an sich dunklen Sätze so zu verstehen sind, so fehlt doch der Beweis dafür. Aus der Ewigkeit des Wirklichen kann weder für dessen Güte noch für dessen Schlechtigkeit ein Schluss abgeleitet werden; denn so gut wie es ein gutes Ewiges nach A. giebt, kann es auch ein schlechtes Ewiges geben, was immer wirklich gewesen ist. Bekanntlich hat die Religion Zoroaster's dies im Ahriman gegenüber dem Ormnz verwirklicht. — Es ist dies ein abermaliger Belag dafür, dass mit dem Denken allein kein neuer Inhalt oder, wie Kant sagt, kein synthetisches Urtheil gewonnen werden kann.

klar. [840]) Weshalb sind alle auf dem Halbkreis stehende Winkel rechte? Weil die drei Radien einander gleich, und die Winkel an der verlängerten Grundlinie zwei rech-

---

[840]) Das Verständniss dieser nur höchst fragmentarisch gefassten Stelle ergiebt die nachstehende Figur:



An ihr erkennt man, dass die drei Winkel des Dreiecks a b c gleich zwei rechten sind, und zwar vermöge zweier früheren Lehrsätze, nämlich: 1) dass die an einem Punkt c einer geraden Linie b d zusammenstossenden Winkel gleich zwei rechten sind, und 2) dass bei Parallellinien (a b und c e) die Winkel a b c und e c d, sowie b a c und a c e einander gleich sind. Allein diese beiden Lehrsätze helfen zur Erkenntniss jenes Satzes, dass die Winkel eines Dreieckes gleich zwei rechten sind, nichts, so lange man nicht, wie A. sagt, die Figur getrennt hat, d. h. ehe man nicht die hier punktirten Hülfslinien c e und c d gezogen hat. Sobald aber dies geschehen, lassen sie sofort erkennen, dass jene beiden anderen Lehrsätze hier Anwendung finden, und dass mithin der hier zu beweisende Satz sich lediglich als die Konklusion aus jenen beiden, als den Prämissen, herausstellt. Es ist dies genau die Auffassung, welche in B. III. 91 zu Kant's „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt und an einem anderen Beispiele dargelegt worden ist. A. führt indess diese Auffassung nicht auf ihr höchstes Prinzip zurück, wonach jeder neue, durch Konklusionen beweisbare Lehrsatz der Geometrie es nur dadurch ist, dass die neue Gestalt als ein besonderer Fall früherer Lehrsätze und der zu ihnen gehörenden Gestalten erkannt wird; nur deshalb muss das, was diese früheren Lehrsätze allgemein feststellen, auch von dem besonderen, in der neuen Gestalt dargestellten und unter jenes Allgemeine gehörenden Falle gelten, und nur deshalb kann der Beweis

ten gleich sind, folglich die auf der Mitte errichtete Linie ein Perpendikel sein muss. Wer dies sieht und jenen ersten Satz kennt, für den ist dies deutlich.[341]) Offenbar

---

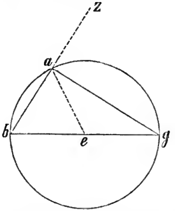
des neuen Lehrsatzes durch einen Syllogismus geführt werden, der an sich in seiner Konklusion nichts Neues enthalten könnte. Das Neue liegt lediglich in der Besonderung, welche der allgemeine Lehrsatz, z. B. hier der von der Gleichheit der Winkel bei Parallellinien, in der neuen Figur, z. B. hier in dem Dreieck, erhält, da dessen Aussenwinkel mit Hülfe jener Hülfslinien als eine Summe zweier solcher Winkel an Parallellinien erscheint, denen die inneren Winkel entsprechend gleich sind. Die Konklusion ist also genau dieselbe als bei dem Syllogismus:

Alle Menschen sind sterblich.
Die Kinder sind Menschen.
Also sind die Kinder sterblich.

Deshalb liegt der Fortschritt der Geometrie und der Scharfsinn des Forschers lediglich in der Subsumtion der neuen Gestalt unter eine ältere Gestalt, von der schon Gesetze ermittelt sind. Ist dieses Enthaltensein des Neuen in dem alten Allgemeinen erkannt, so ist die Konklusion und der Syllogismus eine selbstverständliche Sache; deshalb ist das Ziehen der Hülfslinien die Hauptsache; vermittelst ihrer erkennt man, dass das Neue in dem Alten enthalten ist, und dass das von dem Alten Geltende auch bei dem Neuen gelten muss. — A. hat hier in voller Schärfe die Natur der geometrischen Beweise erfasst. Es blieb nur noch die Allgemeingültigkeit der geometrisehen Lehrsätze zu untersuchen; dies hat er verabsäumt, obgleich dieser Punkt von gleicher Wichtigkeit für die mathematische Gewissheit ist. Dieser Punkt ist B. III. 97 und B. I. 79 ebenfalls erörtert.

[341]) Auch dieses Beispiel ist zu kurz dargestellt, und deshalb kaum zu verstehen. Nachstehende Figur wird die Sache deutlich machen, welche dem Lehrsatz des Euklid, I. 32, entnommen ist:

wird also das dem Vermögen nach Seiende durch Ueberführung in die Wirklichkeit gefunden. Der Grund ist, dass das Denken eine Wirklichkeit ist. So ergiebt sich das Vermögen aus der Wirklichkeit, und deshalb erkennt man, wenn man thätig ist. Dagegen ist der Entstehung nach das einzelne Wirkliche später. [842])



A. sagt: Jeder auf dem Halbkreis stehende Peripheriewinkel ist ein rechter; b a g ist ein solcher Winkel. Zum Beweis dieses Satzes zieht man die Hülfslinie a e und a z, letztere als Verlängerung von b a. Hier sind die drei Linien e b, e a und e g als die Radien eines Kreises einander gleich; folglich ist Winkel b a e = a b e und Winkel e a g = a g e; also auch Winkel b a g = a b g + a g b. Allein der Aussenwinkel z a g ist ebenfalls gleich dem Winkel a b g + a g b; folglich ist der Winkel b a g = z a g, folglich jeder ein rechter, da die Winkel bei a gleich zwei rechten sind.

Man sieht, auch hier wiederholen sich genau die Begriffe und Grundsätze, welche nach Erl. 840 den geometrischen Beweisen überhaupt zu Grunde liegen.

[842]) So scharfsinnig hier A. die Natur der geometrischen Erkenntniss erfasst hat, so irrig ist wieder die Anwendung seiner Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit auf diese Fälle. Die Gegenstände der Geometrie sind die Gestalten und Grössen, also ein Wahrgenommenes und folglich ein Seiendes, wenn sie auch nicht für sich be-

Zehntes Kapitel.

Das Sein und Nichtsein wird theils von den einzelnen Arten der Kategorien ausgesagt, theils in Bezug auf Vermögen und Wirklichkeit dieser Kategorien und ihrer Ge-

---

stehen können. Auch der Umstand, dass keine sinnliche Gestalt der Schärfe des geometrischen Begriffes gleich kommt, ändert hierin nichts; sie stammen deshalb doch aus der Wahrnehmung, welche diese Mängel der sinnlichen Figur bei der Schwäche der menschlichen Sinnesorgane nicht bemerkt; diese Mängel beweisen nicht die Unmöglichkeit des Seins der geometrischen Figuren, sondern nur, dass sie schwer im Sinnlichen zu finden sind, und dass jedenfalls ihre Elemente aus dem Seienden entlehnt sind, und nur ihre Verbindung zu geometrischen Gestalten von dem Denken bewirkt ist. — Demgemäss erleiden die Begriffe des Möglichen und Wirklichen, wie sie der Realismus aufstellt, innerhalb der Geometrie nicht die mindeste Abänderung; die wahrgenommene Figur ist wirklich; die vorgestellte, so weit sie mit den Gesetzen des Raumes nicht in Widerspruch steht, ist möglich. Nur so weit als das Denken des einzelnen Menschen selbst eine Thätigkeit ist und an einzelnen Figuren sich in der Phantasie vollzieht und hier den Bedingungen der Zeit unterworfen ist, nimmt die einzeln in der Phantasie vorgestellte geometrische Figur an der Wirklichkeit Theil. Dagegen wird diese Figur nicht, wie A. behauptet, erst durch das Trennen (die Hülfslinien) wirklich. Nur die Erkenntniss, dass die eine Figur eine blosse Besonderung einer anderen, bereits untersuchten Figur ist, wird durch dieses Trennen vermittelt. Dieses Trennen und diese Erkenntniss bleibt aber, wenn es an einer blos vorgestellten Figur geschieht, innerhalb derselben Möglichkeit, in der die blos vorgestellte Figur selbst nur besteht; und geschieht dieses Trennen an einer auf der Tafel wirklich verzeichneten Figur, so ist auch bereits die Figur wirklich, und dieses Trennen und Ziehen der Hülfslinien geschieht dann wieder in derselben Wirklichkeit, welche schon die Figur hat. Folglich geschieht durch solches

gentheile. Das vornehmste Sein ist aber das Wahre und das Falsche, was auf der Verbindung oder Trennung der Dinge beruht, so dass Derjenige in der Wahrheit ist, welcher das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden hält, und Jener im Irrthum ist, welcher das Umgekehrte annimmt.[843]) Es entsteht nun die Frage: wann ist etwas wahr oder falsch gesagt? Diese Frage ist zu untersuchen. Nicht durch das blosse Fürwahrhalten, dass du weiss seiest, bist du weiss, sondern weil du weiss bist, sind wir, wenn wir dies aussprechen, in der Wahrheit. Wenn nun Manches immer verbunden und untrennbar, Anderes immer getrennt ist und nicht verbunden werden kann, Anderes aber zu beiden fähig ist, wenn ferner das Verbunden- und Eins-sein das Sein und das Getrennt- und Mehreres-sein das Nicht-sein ist,[844]) so

---

Trennen des Dreieckes nie eine Ueberführung eines blos Möglichen in die Wirklichkeit. Nur wenn in dem obigen Sinne das Denken des einzelnen Menschen als ein Wirkliches aufgefasst wird, kann man sagen, dass innerhalb des Wissens des Schülers der neue Lehrsatz (nicht die Figur) aus einem blos möglichen zu einem wirklichen geworden sei; ein Ausspruch, der aber hier sich ebenfalls als ein ganz nutzloser darstellt.

843) Diese Definitionen des Wahren und Falschen sind schon Buch 6, Kap. 4 von A. aufgestellt worden, und es ist bereits dort in Erl. 581 gezeigt worden, dass das Wahre und Falsche nur innerhalb des Wissens besteht, welches den Gegensatz zu dem Sein bildet, und dass deshalb es verkehrt ist, das wahre und falsche Wissen als eine Art des Seins zu behandeln. Es gehört zu den ersten Bedingungen eines klaren Denkens, dass man Sein und Wissen, abgesehen von ihrem Inhalt, als Gegensätze anerkennt, die unter keine gemeinsame Gattung gebracht werden können. Nur in den letzten Resultaten einzelner Systeme kann die Identität von beiden behauptet werden, wie dies in dem subjektiven Idealismus und in dem Materialismus geschieht; aber auch diese Systeme müssen bei ihrer Darstellung des Besonderen immer zu diesem Gegensatz zurückkehren, wenn sie verständlich bleiben wollen.

844) Das „Sein" und „Nicht-sein" ist hier als „Wahrsein" und „Falsch-sein" zu verstehen.

kann in Bezug auf Dinge, die zu beiden fähig sind, dieselbe Meinung und Aussage wahr und falsch sein, und der Sprechende kann in der Wahrheit oder im Irrthum sich befinden; dagegen kann bei Dingen, wo ein solcher Wechsel nicht stattfindet, dieselbe Aussage nicht bald wahr, bald falsch sein; sondern sie bleibt immer wahr oder immer falsch.[845])

---

[845]) Diese schwerfällige Darstellung eines höchst einfachen Gedankens ist nur die Folge, dass A. das wahre und das falsche Wissen zu einem Seienden erhoben hat. Wäre es dies wirklich, so müsste es auch seine Selbstständigkeit bewahren und könnte nicht durch anderes Seiendes in seiner Natur verändert werden. So bleibt der blühende Baum ein solcher, mag es Tag oder Nacht, nass oder trocken sein, mag ein Mensch dabei stehen oder nicht; aber das „Wahrsein seines Blühens" ist kein solch Unabhängiges; es ist heute wahr und in acht Tagen falsch, wenn der Baum abgeblüht hat, und in einem Jahre wieder wahr u. s. w. Nimmt man solche Aussprüche für ein Seiendes, so kommt man zu solchen sonderbaren Resultaten wie hier, die mit der Natur des Seins nicht stimmen und deshalb zu den sonderbarsten Aushülfen treiben, wie sie hier A. benutzen muss. Viel natürlicher und allein richtig ist, dass solche Aussage überhaupt als kein Seiendes, sondern als ein Wissen genommen wird; dann ist Alles in Ordnung; es bedarf dann keiner Ausnahmen und Künsteleien; denn die Natur des wahren Wissens ist eben, dass es in seinem Inhalt lediglich von dem Inhalte seines Gegenstandes abhängt und deshalb mit der Veränderung des Gegenstandes sich ebenfalls verändern muss. Es ist ein Irrthum, der schon bei Plato besteht und auf A. übergegangen ist, dass nur das Ewige und Unveränderliche das Wahre sei. (Vergl. Erl. 331.) Hierbei wird das Wahre fälschlich zu einem Seienden erhoben, was es nicht ist, und in Folge dieses auf dem Gefühl ruhenden Satzes dehnte man diesen Satz auch auf das Wissen überhaupt aus; indem man seine Abhängigkeit von dem Sein bei Seite liess, wollte man nur das Wissen als wahr anerkennen, was ewig und unveränderlich wahr sei. Daher die *aeternae veritates* bei Spinoza, aus denen sein Gott besteht, und daher der scholastische Begriff der *essentia*, der aus der *οὐσια*

Was bedeutet aber bei dem Einfachen jenes Sein und Nichtsein und die Wahrheit und der Irrthum? Da dasselbe kein Verbundenes ist, so kann das Sein[845 b)] bei ihm nicht durch die Verbindung eintreten, und das Nichtsein nicht durch die Trennung, wie dies bei dem weissen Holze und bei der Unmessbarkeit der Diagonale der Fall ist; daher kann auch das Wahre und das Falsche bei dem Einfachen nicht dieser Art sein. Allerdings ist nun

---

des A. hervorgegangen ist. Eine Folge davon war, dass alles Wissen von den veränderlichen und vergänglichen Dingen, weil es damit selbst veränderlich wurde, nicht als das wahre galt, und dass man deshalb die Sinnes- und sogar die Selbstwahrnehmungen als das Falsche verwarf und damit auch die sinnlichen Dinge selbst zu einem Unwahren oder zu einem Seienden niederen Grades herabdrückte. Alle diese verkehrten Folgen sind nur die Ergebnisse der verkehrten Auffassung der Wahrheit. Die Wahrheit ist kein Seiendes, sie ist nur ein Wissen, und sie besteht nur in der Identität ihres Inhaltes mit dem Inhalte ihres Gegenstandes; aber niemals darin, dass dieser Gegenstand sich nicht verändere, oder dass diese Wahrheit unveränderlich sei. Deshalb ist der Satz, dass es jetzt zwölf Uhr schlägt, ebenso wahr wie der Pythagoräische Lehrsatz, obgleich jene Wahrheit nur wenige Sekunden dauert. Es ist überhaupt falsch, bei veränderlichen Dingen die Zeit in den Aussagen über sie bei Seite zu lassen; man darf gar nicht sagen: die Uhr ist eine die Zwölf schlagende, sondern: die Uhr ist **jetzt** eine solche. Lässt man diese Zeitbestimmung bei vergänglichen Dingen nicht aus, so haben selbst die Aussagen über vergängliche Dinge eine ewige Wahrheit; so bleibt es eine Wahrheit in alle Ewigkeit, dass Napoleon I. 1812 gegen Russland Krieg geführt hat, wenngleich dieser Krieg längst aufgehört hat. Deshalb hat die Sprache in sinniger Weise die Zeitworte nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschieden geformt, und nur eine verkehrte Philosophie kann dahin gelangen, diese wesentlichen Zeitbestimmungen aus dem Wissen von den veränderlichen Dingen entfernen zu wollen.

845 b) Auch hier ist unter Sein das Wahrsein, und unter Nichtsein das Nichtwahrsein zu verstehen.

bei diesem das Wahre und das Sein nicht dieser Art, sondern das Eine ist das Wahre, das Andere ist das Falsche, und das Auffassen und Aussprechen von jenem ist wahr (denn Bejahen und Aussprechen ist nicht dasselbe), und das Nicht-Erfassen ist das Nicht-Wissen; denn über das Was dieser Dinge kann man nicht getäuscht werden, als nur nebenbei. [846]) Ebenso verhält es sich mit den einfachen selbstständigen Dingen; auch hier kann man nicht getäuscht werden; alle sind wirklich, nicht blos dem Vermögen nach; sonst müssten sie entstehen und untergehen; allein das Seiende entsteht und vergeht

---

846) Schon in Erl. 543—545 ist gerügt worden, dass es falsch ist, wenn A. die Wahrheit nur in der Verbindung der Begriffe überhaupt sucht. So wie die Wahrheit überhaupt die Identität des Inhaltes einer Vorstellung mit dem Inhalte ihres Gegenstandes ist, so liegt auch das Wesen der Wahrheit nicht in jeder Verbindung, sondern nur in der des Wissens mit dem Sein. In einem Roman ist viel Verbindung von Begriffen, aber dennoch ist er weder wahr noch falsch, weil der Dichter überhaupt kein Seiendes schildern will; erst wenn eine Verbindung von Begriffen als seiend behauptet wird, kann die Frage nach der Wahrheit oder dem Irrthum entstehen. Deshalb besteht auch die Schwierigkeit für das Einfache nicht, welche A. hier annimmt. Auch bei diesem, z. B. bei dem Roth oder bei dem Geraden, bleibt das Wesen der Wahrheit dasselbe; wird ein solches Einfache als seiend behauptet, oder wird seine Vorstellung mit dem Sein verbunden, so kann es wahr oder falsch sein. Es ist also ganz gleich, ob ich die Frage der Wahrheit bei dem Rothen oder bei dem rothen Hause mit zehn Fenstern u. s. w. stelle; so lange ich nicht ein Sein des Vorgestellten behaupte, ist die Vorstellung weder wahr noch falsch; und umgekehrt wird das Vorgestellte wahr oder falsch, so wie ich es mit dem Sein verbinde; der Umstand, ob dieses Vorgestellte einfach ist oder nicht, macht dabei nicht den mindesten Unterschied. Wenn deshalb A. später sagt: „das Einfache ist bestehend, wenn es besteht, und das denkende Erfassen des Einfachen ist seine Wahrheit,“ so ist dies dieselbe, nur ungeschickter ausgedrückte Definition der Wahrheit, wie sie eben dargelegt

nicht;[847]) denn es müsste aus etwas entstehen, und bei Allem, was ein Seiendes und Wirkliches ist, kann man nicht irren, sondern man kann es nur denken oder nicht denken; man sucht bei ihm nur das Was, als ob es ein solches ist oder nicht; dagegen ist das Sein als Wahres und das Nichtsein als Falsches Eins und wahr, wenn die Verbindung besteht, und dann wieder falsch, wenn sie nicht besteht; aber das Einfache ist, wenn es besteht, so bestehend, und wenn es nicht so besteht, nicht so bestehend; also ist das denkende Erfassen seiner die Wahrheit; Falsches und Irrthum besteht hier nicht, sondern nur Nicht-Wissen;[848]) es ist hier nicht so wie bei der Blindheit;[849]) denn Blindheit wäre hier nur, wenn Jemand überhaupt nicht das Denken besässe. Es ist auch klar, dass über das Unbewegte es für das Wann keinen Irrthum giebt, wenn überhaupt etwas als unbewegt angenom-

---

worden ist. Sie klingt nur deshalb bei A. verworren und falsch, weil er das einfache Kriterium der Wahrheit jedes Wissens, nämlich das Sein seines Gegenstandes, noch nicht sich hat klar machen können. Hätte er dies erreicht, so hätte sich dieser angebliche tiefsinnige Unterschied zwischen der Wahrheit des Einfachen und Verbundenen in Nichts aufgelöst.

[847]) Unter Seiendem ist hier das ewig Seiende gemeint.

[848]) Die wörtliche Wahrheit dieses Satzes gälte nur dann, wenn bei dem Einfachen Denken und Sein identisch wären. Beinahe sollte man glauben, A. habe es so gemeint; allein dies würde mit seinen sonstigen Aussprüchen nicht stimmen; vielmehr ist der Satz wohl nur der ungeschickte Ausdruck, dass hier die Wahrheit nicht von der Verbindung mit einer anderen Vorstellung, sondern von der Verbindung mit dem Sein abhängt. Indem A. letztere hier als selbstverständlich voraussetzt, kommt er zu der Meinung, dass bei dem Einfachen das blosse Wissen oder Nichtwissen schon die Wahrheit oder den Irrthum enthalte.

[849]) Der Blinde hat nämlich ein Nichtwissen des Sichtbaren, und trotzdem besteht das Sichtbare doch; — allein bei dem Einfachen ist nach A. das Nichtwissen auch das Nichtsein.

men wird. Wer z. B. das Dreieck für unveränderlich hält, wird nicht glauben, dass es manchmal zwei rechte Winkel enthält und manchmal nicht (denn dann veränderte es sich), sondern nur, dass etwas sei oder nicht sei, z. B. dass keine gerade Zahl die erste sei, oder dass einige gerade es seien, andere nicht. Bei dem der Zahl nach Einen ist nicht einmal dies zulässig; man kann da nicht annehmen, dass Einige es sind, Andere nicht, sondern hier ist die Aussage entweder wahr oder falsch, da die Sache sich immer gleich verhält. [850])

---

[850]) Das der Zahl nach Eine ist eben nur einmal da; es besteht nicht aus mehreren Einzelnen, und es kann daher hier nicht der Unterschied gemacht werden, dass Einige derart seien, andere nicht. Der Gedanke ist trivial, und das ganze Kapitel ist nur die Folge einer falschen Definition des Wahren und Falschen, welche A. zu tiefsinnigen Unterschieden und dunklen Aussprüchen nöthigt, hinter denen der Schüler eine grosse Weisheit sucht, während bei einer richtigen Definition des Wahren diese Unterschiede wie Nebel verschwinden, und Alles einfach und verständlich bleibt. Man kann so ziemlich als Regel annehmen, dass, wo eine solche Verwirrung und Dunkelheit bei A. auftritt, sie nicht in der Sache, sondern in falschen Voraussetzungen des Philosophen ihren Grund hat.

Zehntes Buch.[351]

Erstes Kapitel.

Dass die Eins in mehreren Bedeutungen gebraucht werde, ist in den Untersuchungen über die mehrfache

351) Das zehnte Buch beschäftigt sich nicht mehr mit dem Seienden, sondern mit den Beziehungsformen des Denkens; mit der Eins, dem Vielen, dem Identischen, Aehnlichen, Anderen, Verschiedenen, Entgegengesetzten und Mittleren. Obgleich A. die Natur dieser Beziehungsformen nicht voll erfasst hat, so zeigt doch die abgesonderte Untersuchung, welche er denselben widmet, dass er ihre eigenthümliche, von dem Seienden unterschiedene Natur wohl gefühlt hat, wenngleich er sie nicht vollständig sich hat klar machen können. Insbesondere ist A. daran durch seinen zu weiten Begriff des Seienden gehindert worden. Indem er diese Beziehungen daher ebenfalls zu dem Seienden, wenn auch als eine besondere Art, rechnet, war ihm damit die Erkenntniss ihrer wahren Natur verschlossen. Auch ergiebt die obige Aufzählung des Inhaltes dieses Buches, dass A. den Reichthum der Beziehungsformen nicht erschöpft und die wichtigsten, wie das Nicht, das All und die Ursachlichkeit nicht als Beziehungen erkannt hat.

Wenn die Metaphysik nach A. sich blos mit dem Seienden als solchen beschäftigen soll, so würde diese Untersuchung der Beziehungsformen nicht zu ihr gehören. Dennoch erklärt A. an verschiedenen Stellen (z. B. Buch 3, Kap. 1. Buch 4, Kap. 2), dass ihre Untersuchung zur Metaphysik gehöre; denn, sagt er, wer sonst als der Phi-

Bedeutung der Worte früher dargelegt worden.[852]) Unter diesen vielen Bedeutungen der Eins sind vier die hauptsächlichsten, soweit etwas ursprünglich und an sich, und nicht blos nebenbei Eins genannt wird. Das Stetige heisst schlechthin und vorzüglich Eins, insoweit es von Natur und nicht blos durch Berührung oder Verbindung zusammenhängt; und davon ist wieder dasjenige mehr und früher Eins, dessen Bewegung untheilbarer und einfacher ist. Ferner ist Eins und mehr Eins das Ganze, was eine gewisse Gestalt und Form hat; namentlich wenn es so von Natur ist und nicht durch Gewalt, z. B. nicht durch Leim, Nägel oder Band, sondern wenn es in sich selbst die Ursache seiner Verbindung hat. Eins ist ferner etwas dadurch, dass es eine, nach Zeit und Ort untheil-

---

losoph sollte sie untersuchen? Dies ist nun freilich ein schlechter Grund, denn die Philosophie hat noch mehr Theile neben der Metaphysik. Zerfällt die Philosophie zuoberst in zwei Theile: 1) in die Philosophie des Wissens und 2) in die des Seins, so erhellt, dass die Untersuchung der Beziehungsformen sammt der ganzen Logik in die erstere gehört, während die Metaphysik, soweit sie Ontologie ist oder die obersten Begriffe und Gesetze des Seienden behandelt, in den zweiten Theil gehört, wo sie als der allgemeinste Theil der Naturphilosophie auftritt. Indem A. hier diese zwei disparaten Gebiete in eine Wissenschaft zwängt, erklärt es sich, dass er für deren Anordnung ohne Halt ist, und dass die Erörterungen über beide Gebiete in diesem Werke bunt durcheinander laufen, und dass dieses zehnte Buch ausser allem Zusammenhang mit dem vorgehenden und nachfolgenden steht. Man pflegt diesen Mangel auf die späteren Ordner der Schriften des A. zu schieben; allein wenn A. selbst eine bessere Ordnung des Stoffes gehabt hätte, so hätte sicherlich nicht der Inhalt allein erhalten bleiben, die Ordnung und das System aber verloren gehen können.

[852]) Der Begriff der Eins und der Einheit ist bereits in Buch 5, Kap. 6 ausführlich behandelt worden; A. bezieht sich hier darauf. Der Inhalt dieses Kapitels ist deshalb grossentheils nur Wiederholung des dortigen, und es kann deshalb zur Erläuterung des Kapitels auf die dortigen Anmerkungen Bezug genommen werden.

bare Bewegung hat; so dass, wenn etwas von Natur den ersten Anfang der ersten Bewegung hat, womit ich die Kreisbewegung meine, diese Eins die erste Grösse ist.[852b]) Manches ist also hiernach Eins in dieser Weise; Anderes als ein Stetiges oder als ein Ganzes; Anderes ist durch den Begriff Eins. Bei solchen ist die Vorstellung eine, und diese ist untheilbar, d. h. untheilbar der Art oder der Zahl nach. Der' Zahl nach ist das Einzelne untheilbar, der Art nach das, was vermöge des Erkanntseins und der Wissenschaft untheilbar ist. Deshalb wird diejenige Eins die erste, welche die Ursache der Einheit für die selbstständigen Dinge ist.

Hiernach wird also die Eins gebraucht zur Bezeichnung des von Natur Zusammenhängenden, des Ganzen, des Einzelnen und des Allgemeinen. Alle diese sind Eins, weil sie entweder der Bewegung oder dem Vorstellen oder dem Begriffe nach untheilbar sind. Man darf jedoch nicht meinen, dass diese verschiedenen Einsen in demselben Sinne gebraucht würden, wie das wesentliche Was und der Begriff der Eins. Jene Einsen werden in dem erwähnten Sinne gebraucht, und jedes Ding ist eine Eins, wenn es an einer dieser Bestimmungen Theil hat; dagegen kommt das wesentliche Was der Eins diesen Dingen wohl manchmal zu, manchmal aber einem Anderen, was dem Namen näher steht, während jene nur dem Vermögen nach Eins sind.[853]) Es ist ebenso wie mit dem Element

---

[852b]) A. bezieht dies wohl auf die Bewegung des Himmels, welche nach ihm im Kreise geschieht und die erste und ewige Bewegung in der Natur ist, von der erst die irdischen Dinge ihre Grösse empfangen haben.

[853]) Was A. hier meint, ist das begriffliche Stück an sich, welches in den einzelnen unter den Begriff fallenden Dingen enthalten ist, gegenüber den übrigen Bestimmungen oder bildlichen Resten (B. I., 16), welche dem Einzelnen neben dem begrifflichen Stücke noch anhängen. Alle bisher von A. erwähnten Eins sind solche, die noch mit anderen Bestimmungen vermischt sind, und deshalb sind sie nicht rein das Was oder der Begriff der Eins. Unter „Namen“ versteht A. hier den reinen Begriff gegenüber der einzelnen dazu gehörenden Sache. Jene früheren Eins sind es nur dem Vermögen nach, weil man sie noch in

und der Ursache, wenn man sie von den Dingen abtrennen und den Begriff des Wortes angeben soll. So ist das Feuer ein Element (vielleicht ist auch das Unendliche an sich oder etwas Anderes der Art Element) und auch nicht; denn das Was des Feuers und des Elements ist nicht dasselbe, sondern das Feuer ist nur als Sache und als ein Natürliches Element, während der Name zeigt, dass das Element ihm nur hinzugetreten ist, weil es etwas von dem Ursprünglich-Seienden ist. Ebenso verhält es sich mit der Ursache, mit der Eins und allem Anderen dieser Art. Deshalb ist das Was der Eins das Was des Untheilbaren als solchen,[854]) entweder dem Orte oder der Art, oder dem Vorstellen nach, oder dem untrennbaren Ganzen nach. Hauptsächlich ist das erste Maass von Jedem und insbesondere von dem Grossen eine Eins; von da ist sie auf Anderes übergegangen. Das Maass ist das, wodurch die Grösse erkannt wird.[855]) Das Grosse als

---

vielen anderen Beziehungen und Begriffen auffassen kann und nicht nothwendig nur als Eins; während dies bei dem späteren Maasse als Eins nicht angeht, da das Maass nur durch sein Eins-Sein Maass ist. Das folgende Beispiel mit dem Feuer wird dies deutlicher machen.

[854]) D. h. das Wesen der Eins wird durch das Wesen des Untheilbaren definirt; beide fallen zusammen. Der Leser wird indess bemerken, dass dies keine Definition ist, sondern eine blosse Umwandlung des Positiven in die Verneinung seines kontradiktorischen Gegentheils.

[855]) A. berührt hier einen interessanten Punkt, ohne ihn jedoch zu erschöpfen. Die Beschaffenheiten und die konkreten Dinge können für sich in ihrer Bestimmtheit bezeichnet werden, ohne dass man auf Anderes Bezug zu nehmen braucht; z. B. roth, süss, schwer, Pferd, Sonne; die einzelnen Grössen können zwar auch in ihrer Bestimmtheit wahrgenommen und vorgestellt werden, aber bei der unerschöpflichen Zahl der verschiedenen Grössen (z. B. der verschieden langen Linien) hat die Sprache nicht für jede bestimmte Grösse ein Wort bilden können, wie es für die Beschaffenheiten anging. Deshalb blieb hier nur übrig, einzelne bestimmte Grössen mit einem Namen zu bezeichnen (Elle, Pfund, Quart, Scheffel), und alle anderen Grössen gleicher Art in der Zahlform auf jene zu

solches wird durch die Eins oder die Zahl kennen gelernt, und alle Zahl wieder durch die Eins. Deshalb wird alles Grosse als solches durch die **Eins** erkannt, und das Ursprüngliche, wodurch alles Grosse erkannt wird, ist die **Eins.**[856]) Deshalb ist die Eins Anfang der Zahl als

---

beziehen. Dadurch wurden jene die Maasse, und die anderen das Gemessene; jene werden die Einheiten, diese die solche Einheiten enthaltenden Zahlen. Alle Bezeichnung der Grössen im Leben und in der Wissenschaft geschieht deshalb nicht in der Form des An-sich, sondern als Beziehung auf eine andere Grösse, das Maass. Indem dieses Urmaass aber in voller Schärfe geboten werden kann, und die Zahl-Beziehung dabei mit Hülfe der Brüche oder Quoten des Urmaasses ebenfalls in der höchsten Bestimmtheit geboten werden kann, hat sich gerade diese blos beziehende Bezeichnung der Grössen als eine weit schärfere und bestimmtere herausgestellt, als die Bezeichnung der Beschaffenheiten durch Worte in der Form des An-sich, welche das Seiende geradezu bezeichnen. In Folge dessen besteht in der Naturwissenschaft das Bestreben, alles Qualitative in Quantitatives umzuwandeln, weil nur dieses sich messen und in voller Genauigkeit bezeichnen lässt. In Folge dessen hat sich auch vielfach die Ansicht in die Systeme eingeschlichen, dass alles Grosse, insbesondere der Raum, nur aus Beziehungen bestehe; weil nämlich die einzelne Raumgrösse nur als Beziehung auf ein Maass bestimmt angegeben werden kann. Hierin liegt der Grund für den Begriff des Raumes, wie ihn **Leibnitz** auffasst. Wer indess die Natur der Beziehungen genauer kennt, weiss, dass alles Seiende auch durch Beziehungen bezeichnet werden kann, und er wird diese Benutzung der Beziehungsform zur bestimmten Vorstellung oder Mittheilung deshalb nicht als einen Beweis dafür nehmen, dass das Bezeichnete selbst kein Seiendes, sondern nur Beziehung ist. — Die hier von A. gebotenen Erörterungen treffen in den Ergebnissen mit dieser Auffassung zusammen, aber es fehlt durchaus die Erkenntniss der letzten Gründe, aus denen diese Ergebnisse als deren Folgen abfliessen.

856) Es ist ein durchgehender Fehler des A., die Zahl aus der **Eins** abzuleiten; vielmehr ist die Zahlbeziehung

solcher. Von da heisst Alles Maass, durch welches, als Erstem, das Einzelne kennen gelernt wird, und das Maass des Einzelnen ist die Eins in der Länge, in der Breite, in der Tiefe, in der Schwere, in der Schnelligkeit. Das Schwere und das Schnelle werden beide für das Entgegengesetzte angewendet; jedes von ihnen ist zweifach; so ist schwer das, was nur überhaupt ein Gewicht hat und das, was ein bedeutendes Gewicht hat, und schnell heisst das, was überhaupt sich bewegt, oder was eine bedeutende Bewegung hat; denn auch das Langsame hat eine gewisse Schnelligkeit und das Leichte eine gewisse Schwere. In allem diesem ist das Maas und der Anfang eine Eins und ein Untheilbares, und so bedient man sich auch bei den Längen des Fusses als eines Untheilbaren. Ueberall sucht man nach einem Maass, als einer Eins und einem Untheilbaren, welches für die Beschaffenheit oder die Grösse das Einfache ist, und das, dem man nichts abnehmen oder zusetzen kann, ist genau das Maass; deshalb ist das Maass der Zahl das genaueste; denn die Eins gilt überall als untheilbar, und bei den übrigen Maassen ahmt man dem nach; denn bei dem Stadium, als Längenmaass, und bei dem Talent, als Gewicht, würde ein Mehr oder Weniger nicht so leicht wie bei einem kleineren Maasse bemerkbar sein. [857]) Das Letzte, was, so viel man wahrnehmen kann, eines Mehr oder Weniger nicht fähig ist, wird deshalb von Allen zum Maass der Feuchtigkeiten und des Trockenen und des Schweren und des Grossen genommen, und man glaubt dann die Grösse zu kennen, wenn man sie nach diesem Maasse kennt. Ebenso wird die Bewegung durch die einfache und schnellste Bewegung gemessen, da diese in der kleinsten Zeit geschieht. [858])

---

die ursprüngliche, in Folge deren Anwendung erst die einzelnen gezählten Dinge sich als die Einsen oder als die Elemente der Zahl herausstellen. Das Verhältniss ist also das umgekehrte.

[857]) D. h.: deshalb theilt man das Stadium in Füsse, wo das Mehr oder Weniger leicht bemerkbar ist, und deshalb bildet der Fuss das Maass im eigentlichen Sinne.

[858]) Für die kleinsten Zeittheile hat nämlich der Mensch schon in seiner Wahrnehmung und seinem Gedächtniss ein Mittel der Vergleichung und des Messens, was durch

Deshalb ist auch in der Gestirnkunde eine solche Eins der Anfang und das Maass; man nimmt die Bewegung des Himmels als gleichförmig und als die schnellste an und bestimmt danach die übrigen. Ebenso ist in der Musik der Viertelston, als Kleinstes, das Maass, und in der Sprache der Buchstabe.[859] Alle diese Maasse sind, wie gesagt, in dieser Weise Eins und nicht als ein Gemeinsames. Indess ist das Maass nicht immer der Zahl nach Eins, sondern manchmal sind es mehrere; wie z. B. die zwei Viertelstöne, welche zwar nicht bei dem Hören, wohl aber bei der Lehre benutzt werden; ebenso sind die Laute, nach denen man misst, mehrere, und ebenso werden der Durchmesser und die Seiten und alle Grössen mit Zweien gemessen.[860]

In dieser Weise ist das Maass von Allem die Eins, um zu wissen, aus wie viel der Gegenstand besteht, wenn man ihn nach der Grösse oder nach der Art theilt. Die Eins ist untheilbar, weil in Allem das Erste untheilbar ist. Indess ist nicht Alles in gleichem Sinne untheilbar, z. B. der Fuss und die Eins; letztere ist es durchaus,

---

kein sinnliches Maass ersetzt werden kann. So unterscheidet man leicht den ungleichen Schlag einer Pendeluhr, selbst wenn die Differenz nach links gegen rechts oder umgekehrt nur eine zwanzigstel Sekunde beträgt, und bekanntlich theilen die Astronomen bei ihren Beobachtungen die von der Uhr angegebenen Sekunden noch innerhalb ihres Vorstellens mit grosser Sicherheit in Zehntel-Sekunden.

[859]) Das Beispiel mit den Buchstaben passt nicht, da die Buchstaben sich nicht durch die Grösse unterscheiden, sondern durch die Beschaffenheit des Lautes. A. meint vielleicht nur die langen und kurzen Buchstaben gleicher Art: ο und ω; ε und η.

[860]) Der Lehrer benutzt zwei Viertelstöne, d. h. den halben Ton als kleinstes Maass, weil dieses Maass für den Schüler mehr in die Sinne fällt und unterscheidbarer ist. Der Durchmesser des Kreises wird mit Zweien, d. h. mit zwei Radien gemessen, denen er gleich ist. Die Grössen werden mit Zweien gemessen, d. h. man braucht dabei ein grosses und ein kleineres Maass als Einheit, z. B.: Pfund und Loth; Elle und Zoll u. s. w.

ersterer will nur, wie bereits bemerkt, für die Wahrnehmung ein Untheilbares sein; denn an sich ist wohl alles Stetige theilbar. — Das Maass ist immer von derselben Gattung; für die Grössen ist es eine Grösse und insbesondere für die Länge eine Länge, für die Breite eine Breite, für den Ton ein Ton, für die Schwere ein Schweres, für die Einheiten eine Einheit; so muss man nämlich letztere auffassen und nicht sagen: für die Zahlen eine Zahl. Letzteres müsste geschehen, wenn es sich gleich verhielte; allein man würde dann nicht in dem gleichen Sinne verfahren, sondern man würde dann von den Einheiten wieder Einheiten fordern und nicht eine Einheit als Maass aufstellen, da die Zahl eine Menge von Einheiten ist.[861]) — Auch die Wissenschaft nennt man das Maass der Dinge und aus gleichem Grunde auch die Sinneswahrnehmung; weil man die Dinge dadurch kennen lernt, obgleich jene eher gemessen werden, als messen. Es geht uns dabei so, als wenn ein Anderer uns misst und wir nun wissen, wie gross wir sind, nachdem er die Elle so und so vielmal an uns angelegt hat.[862]) — Protagoras nennt den Menschen das Maass aller Dinge, sei es, dass er den wissenden oder sinnlich-wahrnehmenden Menschen meinte; und zwar, weil der Eine die Sinneswahrnehmung, der Andere die Wissenschaft hat, welche man das Maass der unterliegenden Dinge nennt. Obgleich also der Satz nichts-

---

[861]) Diese Subtilität hängt mit der zu Erl. 856 erwähnten Ansicht des A. zusammen, wonach die Zahl aus der Eins entstehen und von ihr das Maass haben soll. An sich sieht man nicht ein, weshalb die Zehn und das Dutzend nicht als Maass grösserer Zahlen sollte dienen können; vielmehr hat das dekadische Zahlensystem gerade die Zehn zu seinem Maasse.

[862]) Es ist eine sehr fehlerhafte Ausdehnung des Maass-Begriffes, wenn A. auch das Wahrnehmen und Erkennen ein Messen der Dinge nennt; deshalb dreht A. die Auffassung auch gleich um und erkennt an, dass das Wissen vielmehr sein Maass, d. h. seine Bestimmtheit und seinen Inhalt von den Dingen erhält: Wenn ich mich messen lasse, so bestimme ich nicht mein Maass, sondern die seiende Anlegung des Maasses an meinen Körper bestimmt mein Wissen von meiner Länge.

sagend ist, so scheint er doch etwas sehr Bedeutendes zu sagen.[863])

Es hat sich sonach ergeben, dass das Eins-sein, wenn man es nach seinem Namen bestimmt, hauptsächlich das Maass ist, und zunächst das Maass für die Grössen; dann aber auch für die Beschaffenheiten. Es ist ein Maass wegen seiner Untheilbarkeit, entweder der Grösse oder der Beschaffenheit nach, und deshalb ist die Eins schlechthin oder als Eins untheilbar.[864])

Zweites Kapitel.

Ich habe nun die früher[865]) als bedenklich besprochene Frage über das Sein und die Natur der Eins zu erledigen. Es fragt sich: Was ist die Eins, und wie hat man sie zu nehmen; ist sie an sich ein Selbstständig-Seiendes, wie zuerst die Pythagoräer und nachher Plato meinten,

[863]) Der Sinn des Ausspruches des Protagoras ist ein anderer; er bezieht sich auf die Werthschätzung der Dinge, und da dieser Werth sich nach den Lust- oder sittlichen Gefühlen des Menschen für ihn bestimmt, so konnte Protagoras in diesem Sinne den Menschen mit Recht zum Maass der Dinge erheben. A. hält sich nur an das Wort, nicht an den Sinn. Nimmt man dagegen den Ausspruch des Protagoras so, wie ihn A. früher dargestellt hat, wonach die Gegenständlichkeit der Dinge sich nach dem Wahrnehmen und Wissen des Menschen von ihnen bestimmt, und wonach die Dinge immer so sind, wie sie dem Menschen erscheinen, so hat in diesem Sinne der Ausspruch des Protagoras den Begriff des Maasses vollkommen richtig angewendet.

[864]) Die Eins schlechthin ist untheilbar, weil sie nur Beziehung und nicht im Sein ist. Die Brüche sind keine Theilung der Eins, sondern nur Verhältnisse in ganzen Zahlen ausgedrückt. Das Maass ist zwar Eins, aber zugleich ein Seiendes und als solches ist es zugleich theilbar.

[865]) Nämlich in Buch 3, Kap. 4.

oder hat sie ein Natürliches zur Unterlage, und wie hat man sich hierüber verständlicher und näher, in der Weise der Naturphilosophen auszusprechen? Von diesen sagt der Eine, die Freundschaft sei die Eins, der Andere die Luft, der Dritte das Unendliche. Wenn aber kein Allgemeines selbstständig für sich bestehen kann, wie in den Büchern über das Selbstständige und das Seiende [866]) dargelegt worden ist, und wenn dasselbe kein einzelnes Ding neben den Vielen (denn es ist nur das Gemeinsame), sondern wenn es nur ein von Anderem Ausgesagtes ist, so gilt dies auch von der Eins; denn die Eins und das Seiende werden am meisten von Allem als ein Gemeinsames ausgesagt. Deshalb sind auch die Gattungen keine Naturdinge und keine von dem Andern getrennte Dinge, und die Eins kann auch aus denselben Gründen keine Gattung sein, weshalb das Seiende und das Selbstständige keine Gattungen sind. [867])

---

[866]) Es ist die Stelle in Buch 7, Kap. 13.

[867]) Die Ausführungen dieses Kapitels, dass die Eins kein Ding für sich sei, und dass sie immer nur von Anderem ausgesagt werde, scheinen dem jetzigen Vorstellen der Menschen so selbstverständlich, dass man Mühe hat, die Beweise für diese Sätze, die A. beibringt, zu verstehen und sich zu erklären, wie Pythagoras und Plato die Eins für das Wesen der Welt haben erklären können. Weil alle Dinge ein Einzelnes (eine Eins) und ein Seiendes (Ding) sind, und diese beiden Begriffe alle Dinge begleiten und ihnen einwohnen, glaubten jene Philosophen, die sich weit mehr im reinen Denken als im Beobachten bewegten, diese beiden Bestimmungen zu dem Kern aller Dinge erheben zu müssen. A. tritt hier dagegen auf und zeigt, dass die Eins nichts Selbstständig-Seiendes ist, sondern immer von einem Unterliegenden ausgesagt wird. Allein diese Ausführungen erschöpfen die Natur der Eins nicht, welche hier nicht in dem Sinn der Einheit, sondern nur als die Zahlen-Eins zu nehmen ist. Die Natur der Eins kann nicht vollständig erkannt werden, ehe man nicht die Natur der Zahlen, als blosser Beziehungsformen des Denkens, erkannt hat. Von diesen Zahlbeziehungen ist nun die Eins das Element, aber nicht in dem Sinne, dass es den Zahlen vorausginge, sondern so, dass es aus

Ferner muss die Eins bei allen Dingen sich gleichmässig verhalten, und das Seiende und die Eins haben

---

den Zahlen, welche das Erste sind, ausgesondert werden kann; ähnlich wie man aus der Beziehungsform der Ursachlichkeit die Ursache und die Wirkung als ihre Elemente aussondern kann. Die Eins ist deshalb ebenfalls nur im Denken; so wie es in dem Seienden keine Zahlen giebt, sondern erst der Mensch in seinem Denken diese hier auf dem Tische liegenden Thaler zu einer 5 bezieht, an der die Thaler nicht im mindesten Theil nehmen, so ist auch die Eins, als das Zahlelement, nur im Denken. Hält man dies fest, so ergeben sich die Sätze des A. von selbst. Während bei A. die Eins nur aus dem Selbstständigen entfernt wird, lässt er ihr doch das Sein; aber er kann dabei keine Kategorie des Seienden angeben, unter welche die Eins zu bringen wäre. Er muss hier den Leser mit oberflächlichen Ausreden abfertigen, und er begnügt sich auch hier zuletzt damit, dass in der *Sprache* die Eins so behandelt werde; die wahre Lösung kann A. nicht erreichen, gerade weil ihm die Eins als ein Seiendes gilt. Ist sie dagegen nur Beziehung, so versteht sich, dass sie weder ein Seiendes für sich, noch an Anderem ist, und all die breiten und zum Theil schwerfälligen Ausführungen dieses Kapitels werden überflüssig. — Man muss bei den Beziehungsformen nur immer festhalten, dass das Seiende allerdings damit bezeichnet werden kann; so kann man einen Gegenstand Eines oder Ursache oder Substanz oder Gleich nennen; allein deshalb *ist* dieser Gegenstand noch nicht das, was diese Beziehungen ausdrücken. Nur weil die Sprache das Ueberziehen einer Sache mit der Beziehungsform des Denkens ebenso ausdrückt, wie das Einwohnen einer seienden Eigenschaft in einer Sache, weil man z. B. ebenso sagt: Dieser Stein ist weiss, ist hart, ist rund, wie: Dieser Stein ist gleich (jenem) oder ist die Ursache des Druckes, ist *Einer* (Eins); nur deshalb bildet sich in dem gewöhnlichen Vorstellen die Meinung, dass diese letzteren Bestimmungen dem Stein ebenso einwohnen wie seine wahrgenommenen Eigenschaften; eine Ansicht, an der auch die Philosophie mit Zähigkeit festgehalten hat. Man hört dann wohl sagen: Diese Ursache *ist* doch, diese 3 Thaler *liegen* doch hier auf dem

gleich viele Bedeutungen.[868]) Da nun in dem Beschaffenen wie in dem Grossen eine gewisse Eins und Natur enthalten ist, so ist das Was der Eins ebenso wie das Was des Seienden zu ermitteln, und man darf sich nicht begnügen, zu sagen, dass die Eins selbst eben ihre Natur ausmache; vielmehr ist die Eins bei den Farben selbst eine Farbe, etwa das Weisse, sofern die übrigen Farben aus dem Weissen und Schwarzen anscheinend entstehen; das Schwarze ist dann nur die Beraubung des Weissen, wie die Finsterniss im Verhältniss zum Licht die Beraubung des Lichtes ist. Wären daher die Dinge Farben, so wären die Dinge eine Zahl. Aber Zahl wovon? offenbar Zahl von Farben, und die Eins wäre dann eine bestimmte Eins, nämlich das Weisse. Ebenso würde, wenn die Dinge Töne wären, die Zahl ein Seiendes, nämlich von Viertelstönen sein, aber die Zahl würde nicht deren Wesen sein; vielmehr wäre die Eins etwas an dem Seienden, und das Seiende wäre nicht die Eins, sondern der Viertelston. In derselben Weise würde bei den elementaren Sprachlauten das Seiende eine Zahl sein und die Eins der elementare Laut; und wenn geradlinige Figuren ein Sein haben, so ist auch hier die Zahl das Seiende der Figuren, und die Eins ist das Dreieck.[869]) Dasselbe gilt bei allen anderen Gattungen. Wenn bei den Zuständen

---

Tische, diese beiden Bogen Papier sind doch einander gleich; also hat doch die Ursache, die Zahl und das Gleich ein Dasein. Darauf ist zu entgegnen, dass auch nicht das Dasein der damit bezeichneten Dinge bestritten wird, sondern nur das Dasein dessen, was diese Beziehungsformen aussagen. So wie man die Häuser zwar mit Ziffern bezeichnet, aber damit die Ziffer nicht zu einer Eigenschaft der Häuser macht, so ist es mit den Beziehungen allgemein der Fall.

Auch A. benutzt hier diesen Gedanken, um zu zeigen, dass die Eins zwar von allen Dingen ausgesagt werde, aber deshalb nicht diese Dinge selbst sei.

[868]) Bis hier hat A. gezeigt, dass die Eins nicht ein Selbstständig-Seiendes ist; jetzt geht er nun dazu über, wie die Eins besteht.

[869]) Das Dreieck ist unter den Figuren die einfachste, aus der die anderen hervorgehen; deshalb ist es die Eins,

und bei den Beschaffenheiten und bei den Grössen und bei der Bewegung Zahlen bestehen, und die Eins in allen besteht, wenn aber die Zahl Zahl von etwas und die Eins eine bestimmte Eins ist, und wenn sie nicht das Seiende in diesen Bestimmungen bildet, so muss dies auch bei den selbstständigen Dingen sich so verhalten, da bei Allen es sich gleich verhält. Es ist also klar, dass die Eins in allen Gattungen etwas Natürliches ist, und dass sie nicht die Natur selbst von etwas ist; und so wie man bei den Farben nach der einen Farbe als der Eins sucht, so sucht man auch bei dem Selbstständigen nach dem einen Selbstständigen als der Eins.[870]) Dass aber die Eins und das Seiende gewissermassen ein und dasselbe bedeuten, erhellt daraus, dass sie gleich vielfach den Kategorien folgen, ohne doch in einer zu sejn; die Eins ist weder in dem Was, noch in der Beschaffenheit, sondern verhält sich hier wie das Seiende. Ebenso wird „der eine Mensch" nicht als etwas von dem „Menschen" Verschiedenes ausgesagt; und ebenso nicht das Sein als ein Verschiedenes von dem Was, oder der Beschaffenheit oder der Grösse; und ebenso nicht das „Eins-sein" als verschieden von dem „Einzeln-sein".[871])

---

und die anderen sind die aus der Eins hervorgehenden Zahlen.

[870]) Diese Ausführungen bestätigen das zu Erl. 867 Gesagte; das Resultat, was A. bietet, ist durchaus ungenügend; die Zahl soll etwas Natürliches sein, aber nicht die Natur oder das Wesen der Sache, von der sie ausgesagt wird. Dann ist die Frage nicht abzuweisen: in welche Kategorie des Seienden gehört die Eins und die Zahl? und diese Frage kann A. nicht beantworten.

[871]) Diese Vermengung von Sein und Eins zeigt, wie wenig Klarheit A. in diese Begriffe zu bringen vermocht hat. Er fühlt gleichsam instinktiv, dass sie besondere Eigenthümlichkeiten haben; allein er kommt nicht über Aeusserlichkeiten hinaus, die das Räthsel nicht lösen und die Natur dieser Begriffe nicht offenbaren. Die Eins, als Element der Zahlbeziehung, ist nicht im Sein, sondern nur im Denken; das blosse Sein dagegen ist wohl in den Dingen, aber für den wahrnehmenden Menschen nur als der Gegensatz des Wissens, als die Form gegenüber

Drittes Kapitel.

Die Eins und die Vielen bilden Gegensätze in mehrfacher Weise; einer davon ist die Eins und die Menge, als das Untheilbare und das Theilbare; denn das Getheilte

---

dem Inhalt der Dinge. Während dieser Inhalt in das Wissen bei dem Wahrnehmen übergeht, geht diese Form nicht mit über; sie allein widersteht dem und ist damit das Feste und Selbstständige, was als Sein den Gegensatz zu dem Wissen bildet. Das Sein als solches ist deshalb unwissbar; man fühlt nur seinen Widerstand bei dem Wahrnehmen, vermöge dessen der Gegenstand sich von seiner Vorstellung unterschieden erhält. Auf dieser Empfindung beruht die besondere Art des Wissens, welche das Wahrnehmen enthält (B. I. 57). Deshalb erklärt es sich, dass, wie A. sagt, „das Sein allen Kategorien folgt, ohne doch in einer zu sein;“ die Kategorien bezeichnen nämlich den in das Wissen eingetretenen Inhalt des Seienden; dieser ist in allen Dingen von dieser Seinsform durchdrungen (gefolgt), aber diese Seinsform geht bei dem Wahrnehmen nicht mit in das Wissen über, und deshalb ist auch diese Form, dieses Sein nicht mit in den Kategorien (dem gewussten Inhalt) enthalten. Weil aber A. dies nicht klar erkennt, kann er sich nur dunkel und widersprechend ausdrücken, indem er gleich darauf wieder sagt: „Das Sein ist nicht verschieden von den Kategorien.“ Allerdings ist es als die nicht übergehende Form von dem übergehenden Inhalt verschieden; aber weil diese Form allen Inhalt bei den Gegenständen durchdringt, und das Wahrnehmen bei allen Kategorien an diese feste Form anstösst, so kann man auch sagen: dieses Sein ist von den Kategorien nicht verschieden; es ist eben die unsagbare und nur empfundene Seinsform, die allen Inhalt durchdringt und deshalb im gewöhnlichen Vorstellen sich mit ihm identifizirt.

Die Eins geht nicht so parallel mit dem Sein, wie A. meint; in der Sprache mag es sich so verhalten, aber sachlich bildet die Eins als blosse Beziehungsform des Denkens den stärksten Gegensatz zu dem Sein, d. h.

und das Theilbare heisst Menge, und das Untheilbare oder Ungetheilte Eins.[872]) Da die Gegensätze überhaupt vierfacher Art sind, und eine Art die sogenannte Beraubung ist, so werden wohl die Eins und die Vielen sich so entgegengesetzt sein und nicht wie Verneinungen oder Beziehungen.[873]) Die Eins wird aus dem Gegentheiligen abgeleitet, und die Eins wird als das Untheilbare aus dem Theilbaren offenbar, weil die Menge und das Theilbare mehr in die Sinne fällt als das Untheilbare, so dass in Folge der Wahrnehmung die Menge dem Begriffe nach früher ist als das Untheilbare.[874])

Zu dem Eins gehört, wie ich schon mittelst der Tafel der Gegensätze[875]) gezeigt habe, auch das Dasselbige,

---

zu der Seinsform, die freilich als das in das Wissen nicht Uebergehende ohne Inhalt und leer erscheint und insofern mit der Eins, welche ebenso inhaltslos und leer ist, auf gleicher Stufe steht.

[872]) Die Menge ist nicht das Theilbare, sondern das wirklich Getheilte, obgleich auch dieser Ausdruck schlecht ist; denn es ist ganz gleichgültig, ob die Menge durch Theilen oder auf andere Weise entstanden ist, z. B. wenn man eine Menge Bücher aus verschiedenen Läden zusammenkauft. Die Menge ist nur sprachlich von den Vielen unterschieden, und beide gehören zu der Zahlbeziehung und bezeichnen die unbestimmte Zahl.

[873]) Der Text ist hier verdorben; A. will sagen: die Eins und die Vielen sind Gegentheile und gehören nicht zu den drei anderen Gegensätzen, d. h. nicht zur Beraubung, zur Verneinung und auch nicht zur Beziehung.

[874]) Hier erkennt A., freilich aus falschen Gründen an, dass die Zahl früher ist als die Eins, d. h. dass die Zahlbeziehung oder die Auffassung von Mehreren als 3, 5, 9 u. s. w. früher ist als die Auffassung des einzelnen Gezählten als Eins. Deshalb ist die Eins nur Element der Zahl, und deshalb erwartet man bei dem Worte Eins auch, dass die Zwei oder eine andere Zahl nachfolgen wird. Deshalb ist die deutsche Sprache hier viel bestimmter als die griechische, in welcher die Eins (das ἕν) auch das Eine und auch die Einheit bezeichnet, welche Begriffe von der Eins gänzlich verschieden sind.

[875]) Die Stelle ist Buch 4, Kap. 2.

das Aehnliche und das Gleiche, und zu der Menge gehört das Verschiedene, das Unähnliche und das Ungleiche.[876]) Von den mancherlei Bedeutungen des „Dasselbigen" ist die eine das Dasselbige der Zahl nach; eine andere, wenn etwas der Zahl und dem Begriffe nach Eins ist, wie z. B. Du mit Dir der Art und dem Stoffe nach Eins bist. Das „Dasselbige" wird ferner gebraucht, wenn der Begriff des ursprünglich Seienden einer ist; so heissen gleiche gerade Linien „dieselben", und ebenso gleiche und gleichwinklige Vierecke; obgleich es deren viele giebt, so bildet doch bei ihnen die Gleichheit die Einheit.

Aehnlich werden Dinge genannt, die nicht schlechthin dieselben sind und dem Unterliegenden nach nicht ununterscheidbar sind, aber die der Form nach dieselben sind; so ist das grössere Viereck dem kleineren ähnlich, und so sind sich die ungleichen geraden Linien einander ähnlich; sie sind sich ähnlich, aber sie sind nicht schlechthin dieselben. Aehnlich heissen ferner Dinge, die dieselbe Form haben, und wo in den Bestimmungen, welche ein Mehr oder Weniger zulassen, doch das Eine weder mehr noch weniger als das Andere ist.[877]) Aehnlich heissen ferner Dinge von gleichem Zustand und von einer Form; so nennt man das starke und das schwache Weiss einander ähnlich, weil sie beide zu einer Art gehören.

---

[876]) Eine ähnliche Untersuchung der hier genannten Begriffe, wie sie nun folgt, ist schon Buch 5, Kap. 9 geschehen; es wird deshalb auf die Erklärungen zu jenem Kapitel Bezug genommen. Die Klassifikation dieser Begriffe, als zur Eins und zur Menge gehörend, ist erzwungen und streng genommen falsch, weil diese sämmtlichen Begriffe nur Beziehungsformen sind, bei denen gar keine solche Besonderung des Allgemeinen zu Arten stattfindet, wie innerhalb des Seienden. Das der „Zahl nach Eine" nennt A. in Buch 5, Kap. 9 das „Eine nebenbei". Die sonst hier auftretenden Bedenken sind zu Buch 5, Kap. 9 in den Erl. 437—441 entwickelt.

[877]) Zwei Kirschen sind z. B. sich ähnlich, wenn sie dieselbe Form und dabei auch gleiche Grösse und gleich dunkle Farbe haben, also in letzteren Eigenschaften kein Mehr oder Weniger gegen einander haben.

Ferner heissen Dinge ähnlich, wenn sie mehr Gleiches als Verschiedenes an sich haben, entweder schlechthin oder in besonders hervortretenden Bestimmungen, wie z. B. deshalb das Zinn dem Silber oder Golde, und das Gold dem Feuer ähnlich ist wegen der gelblichen und feurigen Farbe. Hiernach hat auch das Verschiedene und das Unähnliche mehrfache Bedeutungen.

Das Andere ist der Gegensatz von dem „Denselben", und deshalb ist Jedes zu Jedem entweder dasselbe oder ein Anderes. Ein Anderes ist etwas auch dann, wenn weder der Stoff noch der Begriff einer ist; deshalb bist Du gegen Deinen Nachbar ein Anderer. Eine dritte Bedeutung kommt in der Mathematik vor. Das Andere und das Dasselbige wird deshalb von Allem in Bezug auf Alles ausgesagt, soweit es ein Seiendes und Eines ist; denn das Andere ist nicht blos die Verneinung des Dieselbigen; deshalb sagt man es auch von keinem Nichtseienden (aber man sagt: Nicht-dasselbe), aber wohl von allem Seienden aus; denn die Eins und das Seiende sind entweder von Natur Eins oder Nicht-Eins. Das Andere und das Dasselbige sind sich also in dieser Weise entgegengesetzt.[878])

Der Unterschied und das Andere sind gleichfalls verschieden; denn das Andere und das, von dem es das Andere ist, sind nicht nothwendig durch etwas Bestimmtes Andere, da alles Seiende entweder ein Anderes oder das-

---

[878]) Auch hier sind die Erläuterungen zu Buch 5, Kap. 9 nachzusehen. Das Andere, als Gegensatz des „Desselbigen", ist das Konträre und nicht das blos Kontradiktorische; um so auffallender ist es, dass A. gleich darauf das Andere, insofern es der Gegensatz des Unterschiedenen ist, zu dem blos Kontradiktorischen herabdrückt und das „Unterschiedene" als das Konträre definirt. Im Deutschen gilt das Andere immer als ein Seiendes, was aber in der Beziehungsform zu einem „Diesen" als das „Nicht-Dieses" aufgefasst wird; seine eigene seiende Bestimmtheit wird dabei zugleich festgehalten. Dagegen gilt im Deutschen das Unterschiedene als die reine Verneinung, ohne dass ein Seiendes unterzuliegen braucht. Doch wird diese Definition im Leben nicht festgehalten, vielmehr werden beide Worte meist gleichbedeutend gebraucht.

selbe ist; dagegen ist das Unterschiedene durch etwas Bestimmtes verschieden; deshalb muss ein Dasselbiges bestehen, durch das sie unterschieden sind.[879] Dieses Dasselbige ist die Gattung oder Art; denn alles Unterschiedene ist der Gattnng oder Art nach unterschieden, und zwar der Gattung nach, wenn es keinen gemeinsamen Stoff hat und Eines in das Andere nicht übergeht, wie z. B. das, was in verschiedene Klassen der Kategorien fällt; der Art nach, wenn die Gattung für sie dieselbe ist. Gattung wird hier das genannt, worin die beiden Unterschiedenen dem Wesen nach dasselbe sind. Die Gegentheile sind unterschieden, und die Gegentheiligkeit ist eine Art des Unterschiedes. Dass diese Annahmen richtig sind, ergiebt sich auch durch Induktion; denn jedes Ding zeigt sich als ein Unterschiedenes, und zwar nicht als ein Anderes überhaupt, sondern entweder als ein Anderes der Gattung nach oder als ein Anderes innerhalb derselben Kategorie, so dass sie in derselben Gattung auch der Art nach dieselben sind. Anderwärts[880] ist dargelegt worden, was der Gattung nach Dasselbe oder ein Anderes ist.

Viertes Kapitel.

Die Unterschiedenen[880b] können mehr oder weniger sich von einander unterscheiden; hier giebt es nun einen grössten Unterschied, welchen ich das Gegentheil

[879] Man sehe Erl. 878. Das Andere ist hiernach das Kontradiktorische, und das Unterschiedene ist das Konträre eines Gegenstandes. Die Darstellung des A. ist hier trotz der Einfachheit der Begriffe höchst schwerfällig und deshalb unverständlich.

[880] Nämlich Buch 5, Kap. 10.

[880b] Man halte fest, dass A. in diesem ganzen Kapitel und überhaupt unter dem „Unterschiedenen“ immer das Konträre versteht, also ein Seiendes, was neben dem Ungleichen auch Gleiches mit dem Anderen enthält. Des-

nenne. Dass dies der grösste Unterschied ist, ergiebt sich durch Induktion; denn was der Gattung nach verschieden ist, kann nicht in einander übergehen, sondern steht weiter von einander ab und kann nicht zusammengebracht werden; bei dem der Art nach Unterschiedenen findet dagegen ein Entstehen aus dem Gegentheil, als dem Aeussersten, statt. Nun ist der Abstand der äussersten Enden der grösste, folglich auch der der Gegentheile; nun ist aber das Grösste in jeder Gattung vollendet; das Grösste ist das, was nicht übertroffen werden kann, und vollendet ist, zu dem nichts von aussen mehr hinzugenommen werden kann; der vollendete Unterschied hat sein Ziel erreicht, und ebenso heisst auch das Uebrige durch die Erreichung seines Zieles vollendet. Von dem Ziele ist aber nichts ausserhalb seiner; es ist das Aeusserste in Allem und umfasst Alles; deshalb ist nichts ausserhalb des Zieles, und das Vollendete bedarf nichts. Hieraus erhellt, dass die Gegentheile die vollendeten Unterschiede sind, und da „Gegentheil“ in mehrfachem Sinne gebraucht wird, so kommt ihm das Vollendete immer in demselben Sinne wie das Gegentheilige zu.[881])

Wenn sich dies so verhält, so können offenbar für eine Seite nicht mehrere Gegentheile bestehen; denn über

---

halb besteht, wie A. sagt, zwischen Dingen, die nicht zu einer Gattung gehören, kein Unterschied, weil sie neben dem Ungleichen nichts Gleiches haben.

[881]) Diese Erörterungen über das Gegentheilige finden sich zum Theil schon in Buch 5, Kap. 10. Hier wie dort zeigen sich diese Erörterungen als werthlose Betrachtungen, ohne Nutzen für die Erkenntniss des Seienden; sie sind vielmehr das beliebte Spiel mit den Beziehungsformen, in das sich A. nur zu gern verliert. Der Begriff des Gegentheiligen spielt bei A. eine grosse Rolle; schon in seinen Schriften: „Ueber die Kategorien“ und „Ueber die Auslegung“ läuft die Betrachtung immer auf diese Beziehungsform hinaus, obgleich sie doch für die Erkenntniss der Dinge ohne Werth ist. Ebenso ist die Beschränkung des Gegentheiligen auf die äussersten Enden der Artunterschiede eine Willkür, die man zwar gestatten kann, aber die nicht weiterführt. Das „Vollendete“ erörtert A. Buch 5, Kap. 16.

das Aeusserste hinaus giebt es nicht ein noch mehr Aeusserstes, und von einer Entfernung giebt es nicht mehr als zwei Enden. Ueberhaupt muss, wenn das Gegentheil zu dem Unterschied gehört, und der Unterschied zwischen zwei Dingen stattfindet, auch das Vollendete sich so verhalten, und auch die übrigen Bestimmungen über das Gegentheil müssen dann für das Vollendete gelten; denn der vollendete Unterschied ist am meisten unterschieden, da ausser dem der Gattung und dem der Art nach Unterschiedenen kein Unterschied weiter besteht; denn ich habe gezeigt, dass zwischen Dingen, die nicht zu einer Gattung gehören, kein Unterschied besteht, und dass den am weitesten gehenden Unterschied in derselben Gattung die Gegentheile bilden; denn der grösste Unterschied darin ist der vollendete.[882]) — Auch das, was an einer dafür empfänglichen Sache am meisten sich unterscheidet, bildet Gegentheile; denn der Stoff ist für die Gegentheile derselbe. — Auch das, was innerhalb des zu demselben Vermögen Gehörenden am meisten unterschieden ist, bildet Gegentheile; so ist die Wissenschaft über ein Gebiet nur eine, obgleich die vollendeten Unterschiede darin die grössten sind.

Die vornehmste Art von Gegentheiligkeit ist das Haben und das Beraubt-sein; aber nicht jede Beraubung, da diese viele Bedeutungen hat, sondern nur die vollendete.[883]) Alle anderen Gegentheile werden danach benannt, entweder weil sie Entgegengesetztes haben oder bewirken oder zu bewirken geeignet sind oder annehmen

[882]) Auch dies sind durchaus hohle und nutzlose Betrachtungen über die Bezichungsform des Gegentheiligen; es ist das Fortspinnen eines selbst gewebten Netzes, wobei A. immer weiter von dem Seienden und dessen Erkenntniss sich entfernt.

[883]) Da das Beraubtsein an sich nur die Verneinung einer gewöhnlichen Eigenschaft bezeichnet, während das eine Gegentheil mehr als das blosse Nicht das andere bezeichnet, so scheint es auffallend, dass A. die Beraubung zu einer Art der Gegentheiligkeit erhebt. Es beseitigt sich dieses Bedenken, wenn man unter vollendeter Beraubung das Konträre und nicht blos das Kontradiktorische versteht.

oder von sich abstossen. Wenn nun der Widerspruch, die Beraubung, die Gegentheile und die Beziehungen Gegensätze sind, und davon der Widerspruch der hauptsächlichste ist, und bei diesem kein Mittleres besteht, wohl aber bei den Gegentheiligen, so erhellt, dass das Widersprechende und das Gegentheilige nicht dasselbe sind. Dagegen ist die Beraubung eine Art des Widerspruchs; denn das, was überhaupt sich nicht so verhalten kann, oder was sich nicht seiner Natur gemäss verhält, heisst beraubt, entweder schlechthin oder in einer gewissen Weise, da dieses Wort, wie ich anderwärts gezeigt habe, in verschiedenem Sinne gebraucht wird. [884]) Die Beraubung ist deshalb eine Art des Widerspruchs oder ein Unvermögen, was von dem dazu Fähigen gesondert oder damit verbunden ist. [885]) Deshalb giebt es bei dem Widerspruch kein Mittleres, wohl aber in einer Art bei der Beraubung. So ist jedes Ding entweder gleich oder nicht gleich; aber nicht Jedes ist gleich oder ungleich, sondern nur, wenn es zu dem gehört, was des Gleichen fähig ist. [886]) Wenn an dem Stoffe das Entstehen aus den Gegentheilen erfolgt, und wenn etwas entweder aus der Form oder aus einem Haben der Form oder aus einer Beraubung der Form und Gestalt entsteht, so erhellt, dass alles Gegentheilige eine Art Beraubung ist; aber nicht jede Beraubung ist ein Gegentheiliges; die Beraubung kann nämlich in mehrfacher Weise bei dem Beraubten erfolgen, während alle äussersten Veränderungen Gegentheile bilden. [887]) Dies ergiebt sich auch durch Induktion; denn jedes Gegentheil ist eine Beraubung des anderen ihm gegenüberstehenden Gegentheils, wenn auch nicht überall in gleicher Weise. So ist die Ungleichheit die

[884]) Buch 5, Kap. 22 handelt ebenfalls über das Gegentheilige, zum Theil mit denselben Worten.

[885]) Der Text dieser Stelle ist verdorben; A. will sagen, dass die Beraubung ein Unvermögen ist, was an dem haftet, was an sich das betreffende Vermögen hat; es ist eine blosse Worterklärung.

[886]) A. fasst hier das Nichtgleiche als das Kontradiktorische, und das Ungleiche als das Konträre.

[887]) Man setze hinzu: „aber die Beraubungen nicht immer bis zu dem Aeussersten vorzuschreiten brauchen.

Beraubung der Gleichheit, die Unähnlichkeit die der Aehnlichkeit, das Laster die der Tugend. Es findet hier der oben bemerkte Unterschied statt; einmal bezeichnet die Beraubung nur das Beraubtsein überhaupt, ein ander Mal das Beraubtsein zu einer Zeit oder an einem Gegenstand, je nach seinem Alter, oder nur an einem Hauptsächlichen, oder überhaupt. Deshalb giebt es bei manchen Beraubungen ein Mittleres, z. B. Menschen, die weder gut noch schlecht sind; bei Anderem ist dieses Mittlere nicht; so muss eine Zahl entweder gerade oder ungerade sein; bei Manchem ist auch das Unterliegende bestimmt, bei Anderem nicht.[888]) Hieraus erhellt, dass das eine Gegentheil immer als Beraubung seines anderen ausgesagt wird; doch genügt es, wenn dies nur bei den obersten und den Gattungen der Gegentheile stattfindet, wie z. B. bei der Eins als Gegentheil des Vielen, da alle übrigen Gegentheile auf diese obersten zurückgeführt werden.

Fünftes Kapitel.

Da Eins nur Einem entgegengesetzt ist, so fragt sich, wie ist die Eins den Vielen und wie ist das Gleiche dem Grossen und dem Kleinen entgegengesetzt?[889]) Denn

---

888) So ist z. B. bei dem Geraden und Ungeraden die Zahl das bestimmte Unterliegende, während bei Gut und Bös kein solches Bestimmtes unterliegt.

889) In diesem Kapitel setzt sich diese Untersuchung über die Beziehungsform des Gegentheiligen fort; sie dreht sich, wie in den vorhergehenden Kapiteln, um Schwierigkeiten, die erst künstlich erzeugt werden, indem erst aus unzureichenden Induktionen allgemeine Gesetze gebildet werden, und dann Fälle beigebracht werden, die dazu nicht passen. Anstatt dann zu sagen: Also war die Induktion mangelhaft und das Gesetz nicht das richtige, sucht A. das Gesetz zu erhalten und die Schwierigkeit auf andere Weise zu lösen. Dies Alles macht in hohem Grnde den Eindruck nutzloser scholastischer Denkübungen

die Frage: ob so oder so, hält sich in dem Gegensatz; z. B. ob etwas weiss oder schwarz, und ob etwas weiss oder nicht weiss ist? Dagegen fragt man nicht, ob etwas Mensch oder weiss ist, wenn man nicht in einer bestimmten Voraussetzung fragt, z. B. ob Kleon oder Sokrates gegangen ist; hier ist aber in der Sache an sich keine Nothwendigkeit; der Ausdruck ist nur von dorther übernommen worden;[890]) denn nur das Entgegengesetzte kann nicht zugleich sein, und davon macht man auch bei jener Frage, wer gegangen sei, Gebrauch; denn wenn Beide zugleich hätten gehen können, so würde die Frage lächerlich sein. Allein wenn auch Beide zugleich hätten gehen können, würde man in den Gegensatz der Eins gegen die Vielen gerathen, z. B. wenn man fragte, ob Beide gegangen sind, oder nur Einer von Beiden. Wenn es sich also bei dem Entgegengesetzten immer um die Frage nach einem von beiden handelt, wenn man aber trotzdem fragt, ob etwas grösser oder kleiner oder gleich ist, wie verhält sich da das Gleich als Gegensatz des Grösseren und Kleineren?[891]) Das Gleich kann weder einem von beiden noch beiden zusammen entgegengesetzt sein; denn weshalb sollte es mehr dem Grösseren als dem Kleineren oder umgekehrt entgegengesetzt sein? Ueberdem ist das Gleiche auch dem Ungleichen entgegengesetzt, es müsste also mehr als einem entgegengesetzt sein. Bedeutet aber das Ungleiche dasselbe, was jene beiden zusammen, so wäre es der Gegensatz von beiden, und so unterstützte

---

mit den Beziehungsformen, von denen Jeder fühlt, dass damit nicht das Mindeste für das Wissen gewonnen wird.

[890]) D. h. Sokrates und Kleon sind keine Gegensätze, wo einer den anderen ausschlösse; diese Form der Frage wird nur von dorther, wo Gegensätze bestehen, für den besonderen Fall mit Sokrates und Kleon übernommen, weil die besonderen Nebenumstände das Gehen von Beiden ausschliessen.

[891]) In dieser Frage treten nämlich drei Alternativen auf, während nach dem Vorgehenden nur zwei Alternativen als Gegensätze möglich sind. Deshalb muss das Gleich der Gegensatz von den beiden anderen sein; aber hieraus entstehen neue Schwierigkeiten, welche A. hier darlegt.

dies die Ansicht Derer, welche das Ungleiche als ein Doppeltes behaupten. Allein dann wäre Eines das Gegentheil von Zweien,[892]) was doch unmöglich ist. Das Gleiche erscheint eher als ein Mittleres zwischen Grossem und Kleinem; allein die Gegentheile zeigen sich nicht als eine Mitte, und es ist dies auch nach ihrer Definition nicht möglich; denn das Mittlere ist nie vollendet; vielmehr haben die Gegentheile ein Mittleres zwischen sich[893]). Es bliebe somit nur übrig, das Gleiche wie Verneinung oder wie Beraubung entgegenzusetzen. Allein dies geht für nur Eines von Beiden[894]) nicht an; denn weshalb sollte das Gleiche mehr von dem Grossen als von dem Kleinen der Gegensatz sein? Es ist also eine beraubende Verneinung von beiden. Deshalb bezieht sich die Frage: ob so oder so? immer auf Beides, und nicht auf Eines allein; man fragt z. B. nicht, ob etwas grösser oder gleich ist, oder ob es gleich oder kleiner ist; es müssen vielmehr immer drei Glieder da sein. Das Gleiche ist indess nicht nothwendig eine Beraubung;[895]) denn nicht Alles, was weder grösser noch kleiner ist, ist gleich, sondern nur das, was von Natur gross oder klein sein kann. Das Gleiche ist also das weder Grosse noch Kleine, was aber die Fähigkeit hat, gross oder klein zu sein; es ist also beiden als verneinende Beraubung entgegengesetzt und ist

---

[892]) Wenn nämlich das Ungleiche ein Zweifaches ist, so ist sein Gegensatz, das Gleiche, Zweien entgegengesetzt, was nach A. nicht möglich ist.

[893]) D. h. das Gleiche kann auch nicht die Mitte zwischen Gross und Klein sein; denn es ist als Gegensatz angesehen worden, und Gegensätze können nie ein Mittleres sein, sondern nur ein solches zwischen sich haben. Deshalb zieht nun A. in dem folgenden Satz den Schluss: Also kann das Gleiche kein Gegentheiliges sein, sondern muss eine andere Art von Gegensatz sein, nämlich eine verneinende Beraubung von dem Grossen und Kleinen.

[894]) D. h. nur für das Grosse allein oder nur für das Kleine allein kann das Gleich keine Verneinung und Beraubung sein.

[895]) D. h. sie ist nicht kontradiktorischer, sondern konträrer Natur.

deshalb zwischen beiden.[896]) Ebenso ist das, was weder gut noch schlecht ist, beiden entgegengesetzt, es hat aber keinen Namen, da gut und schlecht in verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden, und kein einzelnes Wort als Mittleres diese Bedeutungen umfasst; eher kann man z. B. noch sagen: „Das-weder-Weiss-noch-Schwarze"; allein auch dies hat nicht blos eine Bedeutung, sondern es sind nur die Farben bestimmt, von denen diese Verneinung beraubend angesagt wird; es kann aber das Graue oder das Blasse oder sonst etwas derart sein. Deshalb ist der Tadel Jener unbegründet, welche meinen, dass dies von Allem gelte und es mithin auch ein Mittleres zwischen Schuh und Hand gebe, was weder Schuh noch Hand sei, da es doch zwischen Gutem und Schlechtem ein Mittleres gebe, was keines von beiden sei, und bei allem Anderen also auch ein Mittleres bestehe. Diese Folge ist jedoch nicht nothwendig; denn die gemeinsame Verneinung der Gegentheile ist nur da statthaft, wo ein Mittleres und ein Zwischenraum von Natur besteht; in jenem Falle ist aber kein solcher Unterschied vorhanden, weil das Beides, was verneint wird, zu verschiedenen Gattungen gehört, und beide kein gemeinsames Unterliegende haben.[897])

---

[896]) Dies ist die Lösung der dargelegten Schwierigkeiten; das Gleiche ist eine verneinende Beraubung der beiden Entgegengesetzten und deshalb ein Mittleres von beiden. Aber was ist damit für die Erkenntniss der Natur gewonnen?

[897]) Aus diesen Ausführungen erhellt, dass A. vorzüglich durch die Spitzfindigkeiten der Sophisten zu diesen Erörterungen getrieben worden ist. Gerade die Sophisten waren es, welche die natürliche Auffassung der Dinge und das Prinzip der Beobachtung untergruben, indem sie die Beziehungsformen, mit welchen das Seiende im gewöhnlichen Leben vielfach vermengt wird, benutzten, um diese Formen selbst als ein Seiendes zu behandeln und dann die Widersprüche aufzuzeigen, die daraus hervorgehen. So zerstörten sie alle Festigkeit des Wissens nicht blos innerhalb der Naturerkenntniss, sondern nur innerhalb des Sittlichen. Plato fühlte diese Gefahr und trat ihnen mit aller Energie seines sittlichen Gefühls entgegen; allein trotzdem kann man nicht sagen, dass ihm die Wider-

Sechstes Kapitel.

Aehnliche Bedenken zeigen sich auch bei der Eins und den Vielen; bilden die Vielen schlechthin den Gegensatz zu der Eins, so stösst man auf Unmöglichkeiten; denn dann ist die Eins auch ein Weniges oder Wenige; denn

---

legung der Sophisten gelungen sei; vielmehr entwickelte sich aus seiner Schule später die Skepsis der neuen Akademie. Ebendeshalb sieht sich auch A. fortwährend genöthigt, auf diese Einwürfe der Sophisten zurückzukommen; hätte Plato sie wirklich philosophisch und gründlich widerlegt und abgethan, so wäre dies für A. nicht mehr nöthig gewesen; allein A. fühlte, dass Plato hier nicht Alles geleistet hatte; deshalb sucht er in seiner Weise den Sophisten ebenfalls entgegenzutreten. Indess dürfte auch ihm die Aufgabe nicht besser als Plato gelungen sein. Die bisherigen Proben ergeben, dass er zu keinen festen und sicheren Resultaten gelangen kann; überall muss er von seinen Regeln wieder Ausnahmen zulassen, oder er kann die Gültigkeit der aufgestellten Regeln nur unsicher (πως) behaupten. Viel schlimmer war aber die Folge, dass diese chikanösen Angriffe der Sophisten A. immer mehr von der Betrachtung des Seienden abzogen und in das neckende Spiel mit den Beziehungen verwickelten, was er dann durch ganze Kapitel und Bücher dieses Werkes fortsetzt, ohne dass die Erkenntniss der Natur davon den mindesten Gewinn erlangte.

Alle diese Schwierigkeiten und Gefahren konnten nur überwunden werden, wenn A. die Natur der Beziehungsformen und ihren Gegensatz gegen das Seiende gründlich erkannt hätte; allein dazu ist weder er noch das Mittelalter gelangt. Erst mit Locke und Hume beginnt die richtigere Auffassung, die dann von Kant erweitert, aber freilich in die sonderbare Behauptung umgedreht wird, dass diese Beziehungsformen (d. h. seine zwölf Kategorien) zwar ein Seiendes bezeichnen, aber ein solches, was nur Erscheinung, nicht das Ding an sich sei, während der wahre Satz lauten muss, dass die Beziehungsformen überhaupt kein Seiendes bieten und abbilden, sondern dass

die Vielen sind auch der Gegensatz von Wenigen. Ferner sind dann auch die Zwei Viele,[898]) und auch das Zweifache ein Vielfaches, da die Zwei auch Zweifach genannt wird. Also ist die Eins die Wenigen; denn wem anders als der Eins und den Wenigen könnten die Zwei als die Vielen entgegengesetzt werden? Denn es giebt kein Geringeres als die Eins. Ferner ist, wie in der Länge das Lange und das Kurze enthalten ist, in der Menge das Viel und das Wenig enthalten, und was Viel ist, ist auch Vieles, und Vieles ist Viel. Deshalb wird das Wenige eine Menge sein, wo nicht ein leicht zu bestimmendes Stetige einen Unterschied zwischen beiden hervorbringt.[899]) Somit ist dann die Eins eine Menge, wenn auch eine geringe. Diese Folge ist nothwendig, wenn die Zwei Viele sind.[899b]) Vielleicht haben indess die Vielen nur ungefähr den Sinn wie das Viel, sind aber doch verschieden; so sagt man viel Wasser; aber nicht Viele Wasser. Dagegen sagt man das Viele von getrennten Dingen, wenn sie eine bedentende Menge entweder schlechthin oder in Bezug auf ein Anderes sind, und das Wenig

---

sie nur Formen des Denkens sind, unter welche das Seiende gestellt wird, um für das Denken handlicher und übersichtlicher zu werden.

[898]) Weil auch die Zwei wie die Vielen als Gegensatz von Eins aufgefasst werden kann, und weil Jedes nur einen Gegensatz haben kann; sind deshalb den Vielen die Eins und auch das Wenige entgegengesetzt, so müssen letztere beide identisch sein; und ebenso die Zwei und die Vielen, weil sie beide die Gegensätze der Eins sind; dies sind aber Unmöglichkeiten.

[899]) Weil das Wenige, wie eben gesagt worden, in der Menge enthalten ist, also gleichsam wie das Viele eine Unterart der Menge bildet; nur wenn das Wenig auf ein leicht erfassbares Stetige, z. B. auf einen Zoll, angewendet wird, passt diese Folgerung nach A. nicht.

[899b]) Bis hierher gehen die Unmöglichkeiten, welche hier A. entwickelt; es folgt nun deren Auflösung, wie sie A. bietet; sie läuft darauf hinaus, dass er zeigt, wie die obigen Worte in verschiedenem Sinne gebraucht werden können und dadurch den Schein des Unmöglichen veranlassen.

von einer geringen Menge; auch sagt man das Viel von der Zahl, und in diesem Sinne ist es allein der Eins entgegengesetzt. In diesem Sinne spricht man von Eins und Vielen, wie man sagt: die Einheit und die Einheiten, oder das Weisse und die Weissen, oder wie gemessene Dinge im Verhältniss zu dem Maass und dem Messbaren. Diesen Sinn hat auch das Vielfache; denn jede Zahl ist ein Vieles, weil sie Einheiten hat, und weil jede durch die Einheit messbar ist, und weil sie den Gegensatz zu dem Einen, aber nicht zu dem Wenigen bildet. In diesem Sinne ist auch die Zwei ein Vieles, aber nicht in dem Sinne, dass sie eine schlechthin, oder im Verhältniss zu etwas Anderem übermässige Menge enthielte; sie ist das erste Viele. Ebenso sind die Zwei schlechthin die Wenigen; denn sie sind die erste geringfügige Menge. Deshalb drückte Anaxagoras sich nicht richtig aus, wenn er sagte, dass alle Dinge unendlich der Menge und der Kleinheit nach seien; er hätte statt „der Kleinheit nach" „dem Wenigen nach" sagen sollen; dann hätte sich freilich ergeben, dass die Dinge nicht unendlich sind, da das Wenige, wie Einige sagen, nicht durch die Eins, sondern durch die Zwei gebildet wird.[900] Die Eins und das Viele ist also bei den Zahlen wie Maass und Gemessenes entgegengesetzt, und diese verhalten sich wie Bezogene, die es nicht an sich selbst sind. Ich habe nämlich anderwärts dargelegt, dass die Beziehung in zweifacher Weise

[900]) Anaxagoras meint mit seiner Unendlichkeit „der Kleinheit nach" wohl die unendliche Theilbarkeit der Dinge; dann wäre sein Ausdruck richtig; freilich ist aber dann die Kleinheit kein richtiger Gegensatz zu der „Menge", womit Anaxagoras die unendliche Zahl der einzelnen Dinge ausdrückte; der richtige Gegensatz von Menge oder grosser Menge ist vielmehr das „Wenige", wie hier A. bemerkt. Und darunter versteckt A. auch sogleich die Widerlegung des Anaxagoras; A. meint: hätte Anaxagoras den richtigen Gegensatz von „Menge" und „Wenigkeit" gewählt, so hätte sich sofort herausgestellt, dass sein Satz falsch war, da das Wenige sich nicht aus der Eins (als dem eigentlichen Unendlich-Kleinen), sondern aus der Zwei ableitet, welche kein unendlich Kleines ist.

gebraucht wird, theils als Gegentheil, theils wie das Wissen zu dem Wissbaren, indem etwas Anderes in Bezug auf dasselbe ausgesagt wird.[901]) Es steht auch nicht entgegen, dass die Eins kleiner als etwas, z. B. als die Zwei ist; denn wenn sie auch kleiner ist, so ist sie deshalb noch nicht ein Weniges. Die Menge bildet gleichsam die Gattung für die Zahlen; denn sie sind eine durch Eins messbare Menge. Die Eins ist in gewisser Weise der Zahl entgegengesetzt; nicht als ihr Gegentheil, sondern wie jene anderen eben erwähnten Bezogenen, nämlich in der Weise, wie das Maass und das Messbare entgegengesetzt sind; deshalb ist nicht Alles, was Eins ist, eine Zahl, wie z. B. das Untheilbare. Doch entspricht das erwähnte Verhältniss des Wissens zu dem Wissbaren nicht genau dem Verhältniss der Eins zu dem Vielen; man könnte meinen, das Wissen sei das Maass und das Wissbare das Gemessene; allein es zeigt sich, dass alles Wissen zwar ein Wissbares ist, aber nicht alles Wissbare ein Wissen; also wird das Wissen in gewisser Weise durch das Wissbare gemessen.[902]) Die Menge ist nicht der Gegensatz von dem Wenig; sondern diesem ist das Viele entgegengesetzt, als die sehr grosse Menge gegen die geringe; aber auch dem Einen ist die Menge nicht durchaus entgegengesetzt, sondern nur entweder in dem erwähnten Sinne als das Theilbare zu der untheilbaren Eins, oder beziehungsweise wie das Wissen zu dem Wissbaren, wenn dieses Zahl ist, wo die Eins dann das Maass bildet.[903])

---

[901]) Was A. hier meint, ist von ihm Buch 5, Kap. 15 gegen das Ende deutlicher auseinandergesetzt, und ist diese Stelle mit ihren Erläuterungen zu vergleichen.

[902]) Auch hier macht nur die schwerfällige Ausdrucksweise den Sinn der Stelle dunkel. Setzt man statt „Wissbar" Gegenstand, so ist Alles deutlich, und es handelt sich dann nur um den schon viel besprochenen Satz, dass nicht das Wissen das Maass der Dinge, sondern diese das Maass des Wissens sind; d. h. dass der Inhalt des Wissens sich nach dem Inhalt seines Gegenstandes bestimmt.

[903]) So werthlos wie das Spiel im Eingange des Kapitels mit den dort dargelegten Unmöglichkeiten ist, so

Siebentes Kapitel.

Da es zwischen dem Entgegengesetzten ein Mittleres geben kann, und ein solches bei einigen auch besteht, so muss das Mittlere aus dem Entgegengesetzten sich bilden; und jedes Mittlere gehört zu derselben Gattung mit jenem, deren Mittleres es ist.[904]) Man nennt **Mittleres** das, in welches das sich Verändernde zuerst sich verändern muss; so kommt man bei dem in den kleinsten Abständen erfolgenden Uebergang des höchsten Tones in den tiefsten zuvor zu den mittleren Tönen, und bei dem Uebergange der weissen Farbe in die schwarze gelangt man vor der

---

werthlos sind die Lösungen derselben, welche A. hier bietet; Alles läuft darauf hinaus, dass die Worte in mehrfachem Sinne gebraucht werden, und dass deshalb der Widerspruch nicht in den Dingen und nicht in den Begriffen, sondern nur in den Worten liegt, wenn diese in einem verkehrten Sinne aufgefasst werden. Solche Erörterungen gehören in die Sprachlehre, aber nicht in die Metaphysik, und sie können nur historisch ihre Entschuldigung darin finden, dass zu A.'s Zeit die Angriffe der Sophisten gegen die Dogmatiker noch eine grosse Rolle spielten, und deshalb A. genöthigt war, auf diese damals sehr bekannten und geläufigen Einwürfe einzugehen. Man vergl. Erl. 897.

[904]) Der Begriff des Mittleren wird auch in den Kategorien Kap. 10, indess nur kurz, von A. behandelt. Auch dieser Begriff ist ein leeres Spiel der Schule mit den Beziehungsformen, welcher für die Erkenntniss der Natur und des Seienden überhaupt nicht die mindeste Hülfe gewährt. Es ist nichts leichter, als solche Regeln, wie A. sie hier aufstellt, aus dem Wesen der Beziehungen abzuleiten und ihnen durch ihre Vermischung mit Regeln, die aus mangelhaften Induktionen und Beobachtungen des Seienden abgeleitet sind, den Schein zu geben, als führten sie zur Erkenntniss der Natur. A. selbst ist überall genöthigt, diese Regeln wieder durch unbestimmte Ausnahmen zu durchlöchern und so ihnen allen wissenschaftlichen Werth zu nehmen.

schwarzen erst zu der purpurnen und grauen; ebenso ist es bei Anderem.[905]) Eine Veränderung aus einer Gattung in eine andere giebt es nicht, als nur nebenbei, also z. B. nicht aus der Farbe in die Gestalt; deshalb müssen das Mittlere sowohl selbst, wie die, dessen Mittleres es ist, zu derselben Gattung gehören. — Aber vor allen bedarf das Mittlere der Entgegengesetzten; denn aus diesen allein kann die Veränderung in es erfolgen; deshalb ist das Mittlere ohne die Entgegengesetzten unmöglich; denn sonst enthielte es eine Veränderung, die nicht aus dem Entgegengesetzten erfolgte.[906]) — Bei den Gegensätzen

[905]) Diese Annahmen sind bei der Farbe schon nicht richtig; das Schwarze ist gar keine seiende Farbe, sondern nur die Aufhebung aller Farbe überhaupt; deshalb hat jede einzelne Farbe mit Abnahme des Lichtes ihren Uebergang in das Schwarze. Dergleichen zeigt, wie nichtssagend und unzuverlässig diese hier von A. gegebenen Regeln sind, soweit sie über die blossen Beziehungsformen hinaus etwas aus diesen für die Erkenntniss der Natur ableiten wollen.

[906]) Für A. ist es ausgemacht und unzweifelhaft, dass das Entstehen und Werden, also auch die Veränderung aus etwas Anderem erfolgt. Allein eine nähere Erwägung zeigt, dass dieses Aus gar nicht wahrgenommen und beobachtet werden kann; man kann nur das Werden, die Veränderung als solche wahrnehmen, aber man kann nie wahrnehmen, dass sie aus etwas erfolgt. Dieses Aus ist vielmehr von dem Denken eingeschoben und ist der Kern der Ursachlichkeit, die deshalb selbst nur im Denken ist und zu den blossen Beziehungsformen gehört. Wenn man dies festhält, so ergiebt sich diese ganze Erörterung des A. als ein leeres Geschwätz, was sich immer tautologisch innerhalb der Beziehungsformen herumdreht und da seine Richtigkeit haben mag, was aber sofort seinen Dienst versagt, wenn damit das Seiende erkannt werden soll. — Dies ganze Buch, ja die ganze Metaphysik des A. ist das belehrendste Beispiel, wie das Denken allein völlig unfähig ist, aus sich die Dinge, ihre Natur und Gesetze zu erkennen. Nur die Verwechslung der Beziehungen mit seienden Bestimmungen war von jeher der Grund, dass man mit dem Denken allein eine Erkenntniss

eines Widerspruchs giebt es kein Mittleres; denn der Widerspruch ist ein Gegensatz, dessen einer oder anderer Theil jedwedem Dinge zukommen muss, ohne dass ein Mittleres da ist.[907] Die übrigen Gegensätze sind das Bezogene, die Beraubung und das Gegentheilige; davon haben die Bezogenen, soweit sie keine Gegentheile sind, kein Mittleres, weil sie nicht zu derselben Gattung gehören. Was wäre z. B. das Mittlere zwischen dem Wissen und dem Wissbaren? Dagegen giebt es zwischen dem Grossen und Kleinen ein Mittleres.[908] Wenn nun, wie

---

der Dinge gewinnen zu können meinte. Man war um so eifriger bereit, dieses Gebiet der Beziehungen in der breitesten und weitschweifigsten Weise auszubeuten und zu einer vornehmen Wissenschaft aufzubauschen, als dies sich viel leichter machte, wie die mühsamen Beobachtungen und Versuche mit dem Seienden. Die leere Tautologie, in der sich diese Erörterungen bewegen, bemerkte man deshalb nicht, weil man einzelne, durch mangelhafte Induktionen und rohe Beobachtungen aus dem Seienden entlehnte Regeln mit jenen Beziehungsformen vermischte und so das Leere und Tautologische jener Formeln verhüllte.

907) A. meint den Gegensatz des Kontradiktorischen; hier hebt die reine Verneinung einer bejahenden Bestimmung jeden Zwischenraum auf; deshalb gilt hier der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Man vergl. Erl. 361.

908) Es ist falsch, wenn A. meint, bei manchen Beziehungen gebe es ein Mittleres. Da sie nicht zu dem Seienden gehören, so findet auch dieser aus dem Räumlichen und der Reihenfolge gebildete Begriff bei ihnen keine Anwendung. So giebt es kein Mittleres zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Substanz und Accidenz, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, zwischen Wesentlich und Unwesentlich, zwischen Form und Inhalt, ebensowenig bei den Beziehungen des Nicht, des Oder, des Und, des Gleich, des All, der Zahlen. Diese letzteren Beziehungen können wohl mehr als zwei Gegenstände befassen, allein da jedes Räumliche und jede Folge in ihnen fehlt, so kann auch kein Einzelnes der so bezogenen als ein Mittleres zwischen dem Andern gelten. — Die beiden Beispiele, welche A. beibringt, sind falsch; das Wissen und

gezeigt worden, das Mittlere zu derselben Gattung gehört, und wenn es das Mittlere vom Gegentheiligen ist, so muss es selbst aus diesen Gegentheilen bestehen. Diese Gegentheile gehören nämlich selbst zu einer höheren Gattung oder nicht. Gehören sie zu einer höheren Gattung, so dass also etwas den Gegentheilen vorausgeht, so werden die ersten entgegengesetzten Unterschiede die Gegentheile hervorbringen, wie die Arten einer Gattung; denn aus der Gattung und den Unterschieden werden die Arten. Sind z. B. weiss und schwarz Gegentheile und ist das eine die trennende, das andere die verbindende Farbe, so sind diese Unterschiede des Trennenden und Verbindenden früher und bilden frühere Gegentheile von einander.[909]) Indess sind die entgegengesetzten Unterschiede stärkere Gegensätze, und das Uebrige und das Mittlere muss aus der Gattung und den Unterschieden bestehen. So müssen z. B. alle Farben zwischen weiss und schwarz nach der Gattung (was die Farbe ist) und nach den einzelnen Unterschieden benannt werden, welche Unterschiede aber nicht die äussersten Gegentheile sind, denn sonst wäre Alles weiss oder schwarz; vielmehr sind sie andere Far-

---

sein Gegenstand stehen an sich nicht in einer Beziehung; man kann nur, wie auf alles Andere, auch hierauf die Beziehungsformen anwenden. Gross und Klein sind wohl Gegensätze oder Konträres; aber sie sind keine Beziehung auf einander; vielmehr hat das Grosse seine Beziehung auf das gewöhnliche Maass innerhalb einer Art oder Gattung von Grössen; was dieses gewöhnliche Maass überschreitet, ist gross, was darunter bleibt, ist klein; es ist dies eine Besonderung der Beziehungsform des Gleich. (Ph. d. W. 285.)

[909]) Dieses Früher ist nicht als zeitliches Früher, sondern als das Frühere dem Begriffe nach aufzufassen; die Elemente, aus denen ein Begriff entsteht, sind nach A. das Frühere gegen ihn. Weiss gilt A. als die trennende Farbe, weil sie wesentlich Licht ist, und erst durch das Licht die Farben sich sondern; das Schwarz ist das Verbindende, weil alle Farben mit Abnahme des Lichtes dunkel und zuletzt schwarz werden. Solches Spielen mit Aehnlichkeiten und Beziehungen ist freilich keine Naturerkenntniss.

ben und werden die mittleren zwischen den äussersten Gegentheilen sein; die äussersten Unterschiede sind dabei das Trennende und das Verbindende. Es ist also zunächst bei den Gegentheilen, die nicht zu derselben Gattung gehören, zu untersuchen, aus was ihr Mittleres besteht. Das zu einer Gattung Gehörende muss nothwendig aus solchem, was der Gattung nach unzusammengesetzt ist, bestehen oder selbst unzusammengesetzt sein. [910]) Die Gegentheile sind nun nicht aus einander zusammengesetzt, sie sind also Anfänge; das Mittlere ist es aber entweder immer oder gar nicht. [911]) Aus den Gegentheilen wird nun etwas, und die Veränderung in dieses ist früher als die in das Gegentheil; denn es ist das Mehr von dem einen Gegentheil und das Weniger von dem anderen; folglich wird auch dies das Mittlere von den Gegentheilen sein und deshalb muss alles Mittlere zusammengesetzt sein; denn das aus dem Mehr des Einen und dem Weniger des Andern Bestehende ist gewissermassen zusammengesetzt aus jenen, von denen es das Mehr oder Weniger ist. Da es nun innerhalb derselben Gattung nichts giebt, was früher wäre als die Gegentheile, so muss alles Mittlere aus dem Gegentheiligen bestehen. Deshalb wird auch alles Untergeordnete mit seinen Gegentheilen und seinem Mittleren aus den obersten Gegentheilen bestehen.

Hiernach ist klar, dass alles Mittlere zu derselben Gattung gehört und das Mittlere zwischen den Gegentheilen ist und aus den Gegentheilen besteht. [912])

---

[910]) D. h. die äussersten Gegensätze innerhalb einer Gattung (z. B. schwarz und weiss) sind selbst unzusammengesetzt; alles Uebrige in dieser Gattung ist dagegen aus diesem Unzusammengesetzten zusammengesetzt. Der Sinn ist höchst einfach; nur der schwerfällige Ausdruck macht ihn dunkel.

[911]) Dieser Satz stellt nur die den nachfolgenden Beweis vorbereitende Alternative. A. hat bewiesen, dass die äussersten Gegentheile einfach, Anfänge sind; es fragt sich, was ist nun das Mittlere zwischen ihnen? A. sagt: Dies muss entweder auch einfach oder es muss zusammengesetzt sein; A. benutzt also hier den Satz des ausgeschlossenen Dritten.

[912]) Jeder Leser möge sich fragen: Was soll ich mit

Achtes Kapitel.

Das der Art nach Andere ist das Andere von etwas, und dies muss in beiden enthalten sein; wenn z. B. ein Thier der Art nach ein anderes ist, so müssen doch beide Thiere sein. Deshalb müssen die der Art nach Unterschiedenen zu einer Gattung gehören. Unter einer solchen Gattung verstehe ich die, vermöge deren beide als ein und dasselbe bezeichnet werden, und was den Unterschied nicht nebenbei an sich hat, sondern sich als Stoff oder sonst wie verhält. Es darf nicht blos das Gemeinsame bestehen, vermöge welchem beide Thiere sind, sondern dieses Thier muss auch bei jedem ein anderes sein, bei dem Einen z. B. ein Pferd, bei dem Anderen ein Mensch. Deshalb wird das Gemeinsame durch die Art bei jedem von beiden ein Anderes. Ist nun an und für sich das eine ein solches Thier, das andere ein solches, das eine z. B. ein Pferd, das andere ein Mensch, so muss dieser Unterschied eine Besonderung der Gattung sein; ich nenne nämlich den Unterschied der Gattung die Besonderung, wodurch dieselbe sich besondert, und diese gehört zu den Gegensätzen. 913) Dies ergiebt

---

diesen Sätzen anfangen? Wie kann ich mit ihnen eine Erkenntniss des Seienden innerhalb der Körper- und Geisterwelt erlangen? Da wird sich dann zeigen, dass diese Sätze dazu ganz werthlos sind, weil, ehe man sie auf ein Seiendes anwenden kann, sie schon die genaue Kenntniss desselben voraussetzen; namentlich um zu wissen, was als Gegentheil zu nehmen ist. Aber selbst dann ist mit diesen Sätzen keine Erkenntniss gewonnen, sondern nur das Netz der Beziehungen, gleich einem Schleier, über die Dinge ausgebreitet; sie nehmen dann zwar an den Maschen dieses Gewebes Theil, ordnen sich darnach, aber ihre eigne Natur wird dadurch nicht offenbar. Mit solchen leeren Betrachtungen ist dies ganze Buch erfüllt.

913) A. will in diesem Kapitel das Eigenthümliche der Art-Unterschiede darlegen; aber man bemerkt bald, dass er hierbei nur die Worte wechselt, aber die Sache selbst nicht erklärt. Dies kommt daher, dass die Arten selbst schwankende Begriffe sind und die Eintheilung einer Gat-

sich auch durch Induktion. Alles theilt sich nämlich nach

---

tung in Arten auf Unterschieden beruht, die sich meist auf den Nutzen für den Menschen beziehen, sei es auch nur der einer bequemeren wissenschaftlichen Uebersicht, und dass selbst da, wo diesen Eintheilungen sachliche Unterschiede zu Grunde gelegt werden, diese Unterschiede so mannichfach und aus den verschiedensten Gebieten entlehnt sein können, dass keine Nothwendigkeit eingesehen werden kann, weshalb gerade diese Unterschiede zu einem Art-Unterschied haben erhoben werden müssen. So bildet z. B. bei Linné die Zahl der Staubfäden in der Blume den Art-Unterschied der Pflanzen. Allein für Jussieu und andere Neuere war dieser Unterschied zu geringfügig; man suchte nach bedeutenderen Art-Unterschieden; indem man aber dabei eine Menge Bestimmungen in Betracht ziehen musste, wie Gestalt, Farbe, innerer Bau der Pflanzen u. s. w., so ging damit die Deutlichkeit und Bestimmtheit des Art-Unterschiedes wieder verloren. Ebenso kann man z. B. bei den Hundearten fragen: „welches sind die Art-Unterschiede bei dem Pudel, Spitz, Mops, Jagdhund u. s. w.? Was bietet nun A. hier für eine Hülfe? Er sagt: das ist Art-Unterschied, wodurch sich die Gattung an sich unterscheidet, und nicht blos nebenbei (*καθ' αὑτο*, nicht *κατα συμβεβηκος*); also z. B. ist es keiner, wenn das Thier in schwarze und weisse Thiere unterschieden wird; denn schwarz und weiss ist für die Thiergattung nur ein Nebenbei; aber wenn es in Pferd und Mensch unterschieden wird, ist dies ein Art-Unterschied.

Diese Beispiele vermitteln zwar das Verständniss dessen, was A. meint, aber jeder Leser wird fühlen, dass mit den Ausdrücken: An sich und Nebenbei hier die Sache auch nicht um einen Schritt weiter gebracht ist; es fragt sich eben: Welche Unterschiede sind an sich? und selbst das Beispiel, was A. giebt, passt nicht; denn bei vielen Gattungen gehört die Farbe zu den Art-bildenden Unterschieden; wie ja selbst bei der Gattung Mensch die Arten (Neger, Indianer, Kaukasier) sich mit durch die Haut-Farbe unterscheiden.

Es ist dies wieder eines von den schlagenden Beispielen, dass die ganze Metaphysik des A. sich in Betrach-

Gegensätzen; auch gehören, wie gezeigt worden,[914]) die Gegentheile zu einer Gattung; die Gegentheile sind aber die vollendeten Unterschiede. Aller Unterschied der Art nach ist Unterschied von etwas, und das Dasselbige ist die Gattung von beiden.[915]) Deshalb gehören auch alle Gegentheile in dieselbe Zusammenstellung einer Kategorie, soweit sie nur der Art und nicht der Gattung nach sich unterscheiden; aber sie sind am meisten von einander unterschieden, da ihr Unterschied der vollendete ist, und nicht beides zugleich entstehen kann.[916]) Der Unterschied der Arten ist also die Gegentheiligkeit. Das der Art nach Unterschiedene ist also das, was zwar von derselben Gattung ist, aber wo die letzten, nicht weiter theilbaren Arten, die Gegentheiligkeit an sich haben; das der Art nach dasselbe ist da, wo diese letzten Arten eine solche Gegen-

---

tungen bewegt, die für die Erkenntniss des Seienden nicht im mindesten weiter führen. An sich einfache Gedanken werden darin unsäglich schwülstig vorgetragen, so dass sie durch diese Form beinahe unverständlich werden, und trotzdem ist der Lohn aller aufgewandten Mühe nichts als ein leeres Spiel mit Worten und Beziehungen.

Die Schwierigkeiten, welche sich bei einer sachlichen Begründung des Begriffes der Arten ergeben, sind die Veranlassung geworden, dass man in der modernen Naturwissenschaft diesen Begriff als einen sachlichen ganz aufzugeben beginnt. Weder die Uebereinstimmung der Mehrzahl der Individuen, noch die Fähigkeit der Fortpflanzung genügen, um die Art als einen von der Natur selbst begründeten Begriff anzunehmen. Die Paläontologie, die Resultate künstlicher Züchtung und die von Darwin entwickelten Einwirkungen des Kampfes um das Dasein zeigen alle Art-Unterschiede als fliessende, mithin den Artbegriff selbst mit seinen Merkmalen als ein blosses Gebilde des Trennens und Beziehens im menschlichen Denken, und nicht als einen von der Natur selbst begründeten und festgehaltenen Begriff.

[914]) Dies ist in Kap. 4 geschehen.

[915]) D. h. die Artunterschiede sind Unterschiede der ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden Gattung.

[916]) D. h. dieselbe Sache kann nicht Beides (z. B. weiss und schwarz) zugleich werden.

theiligkeit nicht an sich haben; denn die Gegentheile entstehen bei dem Eintheilen und bei dem Mittleren, bevor man zu den untersten Arten gelangt.[917]) Hieraus erhellt, dass für das Seiende, als sogenannter Gattung, weder das der Art nach Dasselbe, noch das der Art nach Verschiedene besteht, wie solches bei Arten vorkommt, die zu einer Gattung gehören.[918]) Denn der Stoff wird nur durch Verneinung offenbar, und der Stoff und die Gattung ist der Stoff von dem, als dessen Gattung sie ausgesagt wird, allerdings nicht wie die Gattung der Herakliden, sondern wie eine natürliche Gattung.[919]) Auch steht das der Art nach Dasselbe oder Verschiedene in keinem Verhältniss zu dem, was zu einer anderen Gattung gehört; vielmehr unterscheidet es sich davon der Gattung nach und von dem in derselben Gattung der Art nach. Denn der Art-Unterschied muss ein Gegensatz sein, und dieser besteht nur bei Dingen, die zu derselben Gattung gehören.

---

[917]) Auch diese schwerfällige Auseinandersetzung giebt keinen weiteren Aufschluss über den Art-Unterschied; sie sagt nur, dass dieser Art-Unterschied zu den Gegentheilen gehöre; allein einmal ist dies hier nur ein anderes Wort, und dann passt es nur für solche Fälle, wo eine Gattung sich nur in zwei Arten theilt; sind es mehr Arten, so können nur die Unterschiede der beiden äussersten Arten Gegentheile bilden.

[918]) Unter der sogenannten Gattung versteht A. das Seiende und die Eins; diese besondern sich nicht in Arten, wie die wirklichen Gattungen; ein Satz, den A. schon früher ausgeführt hat. Man sehe Erl. 867.

[919]) A. will sagen: Die wirklichen Gattungen im Gegensatz zu dem blos Seienden und zu der Eins sind gleichsam der Stoff oder das Unterliegende der Arten, welche durch die nähere Bestimmung des Stoffes, durch Selbstdiremtion (Verneinung nennt es hier A.) daraus hervorgehen.

Neuntes Kapitel.

Es fragt sich hier, weshalb das Weib von dem Manne nicht der Art nach unterschieden ist, da doch das Weibliche das Gegentheil des Männlichen ist und der Unterschied beider ein gegentheiliger ist, und weshalb das weibliche und männliche Thier nicht zu verschiedenen Arten gehören, da doch dieser Unterschied das Thier als solches betrifft und nicht so, wie die weisse oder schwarze Farbe, vielmehr das Weibliche und Männliche dem Thiere als solchem einwohnt. [920]) Diese Frage ist ziemlich dieselbe wie die, weshalb die Gegentheiligkeit manchmal Art-Unterschiede hervorbringt und manchmal nicht; so macht das auf dem Lande leben und das Geflügelt-sein einen Art-Unterschied; aber nicht die weisse und die schwarze Farbe. [921]) Sind etwa jene eigenthümliche Eigenschaften der Gattung und diese weniger? Allerdings besteht der Begriff und der Stoff; und nur die Gegensätze in dem Begriffe bewirken Art-Unterschiede, dagegen die Unterschiede in dem beigemengten Stoff bewirken keine. Deshalb macht die weisse oder schwarze Farbe eines Menschen keinen Art-Unterschied, und der weisse Mensch ist von dem schwarzen Menschen nicht der Art nach verschieden; selbst wenn man auch jeden mit einem besonderen Worte bezeichnete. Denn der Mensch ist hier wie der Stoff, und der Unterschied des Stoffes macht keinen Art-Unterschied; die Menschen werden deshalb nicht zu verschiedenen Menschen-Arten, wenn auch das Fleisch

---

920) A. hat in dem vorgehenden Kapitel den Art-Unterschied dahin definirt, dass er die Gattung als solche betreffe, und dass der Art-Unterschied seinem Inhalte nach die Gegentheiligkeit enthalte. Hier macht sich A. nun selbst den Einwand, dass diese beiden Kriterien auf den Unterschied des Männlichen und Weiblichen genau passen, während doch letztere keinen Art-Unterschied darstellen. Dies führt ihn zu einer näheren Bestimmung des Art-Unterschiedes in diesem Kapitel.

921) Man setze hinzu: obgleich doch schwarz und weiss auch Gegentheile sind.

und die Knochen bei dem Einen so, bei dem Anderen anders sind; nur das Ganze ist dadurch ein Anderes; aber die Art ändert sich nicht, weil in dem Begriffe dadurch kein Gegensatz entsteht, und als solcher gilt hier die letzte nicht weiter theilbare Art. 922) Dieser Kallias ist

922) A. löst sonach das Bedenken, weshalb Männliches und Weibliches trotz ihres Gegensatzes keinen Art-Unterschied begründen, damit, dass dieser Gegensatz sich nur innerhalb des Stoffes des Menschen halte, aber nicht seine Form betreffe, während nur eigenthümliche Unterschiede in der Form Art-Unterschiede begründen können. Zunächst erhellt hieraus, dass seine Definition des Art-Unterschiedes in dem vorgehenden Kapitel in einem wesentlichen Punkte unvollständig war, den A. erst hier nachholt, obgleich das vorgehende Kapitel davon nichts andeutete. Dies zeigt das Bequeme und Unsystematische seiner Untersuchungen und Bestimmungen. Sodann fühlt wohl Jedermann die Willkürlichkeit dieser hier aufgestellten Unterscheidung zwischen Stoff und Form. A. bleibt den Grund, weshalb Unterschiede in dem Stoffe keinen Art-Unterschied begründen, ganz schuldig; obgleich doch alle Art-Unterschiede innerhalb des Unorganischen beinahe lediglich auf dem Stoff-Unterschied beruhen; so z. B. die Unterschiede der verschiedenen Säuren, der verschiedenen Fette, der Weine, der Mineralwasser, der Gasarten, der Steine u. s. w. Solche Fälle zeigen, wie wenig A. sich Mühe nimmt, seine, der rohen Erfahrung entlehnten Sätze, vor ihrer Aufstellung von einem weiteren Gesichtspunkt aus zu prüfen. A. stützt sich hier offenbar auf seine früheren Definitionen, wonach der Stoff das Mögliche, die Form das Wirkliche ist. Allein anstatt dass diese Definitionen hier etwas beweisen, zeigen die genannten Beispiele vielmehr, dass auch diese Definitionen falsch sind. Sodann ist es weiter die Frage, ob der Unterschied des Männlichen und Weiblichen nur ein Unterschied des Stoffes ist; im Gegentheil sind die Stoffe, seien es nun die chemischen Elemente oder deren Verbindungen, wie Blut, Fleisch, Knochen, Gehirn, bei Mann und Frau dieselben, und das, was sie unterscheidet, gehört weit mehr der Form, im Sinne des A., an wie dem Stoffe. A. hat nicht den mindesten Grund für seine Behauptung aufgestellt, und der Schlusssatz, „dass aus

der Begriff sammt dem Stoffe, und der Mensch ist weiss, weil Kallias weiss ist; der Mensch ist also nur nebenbei weiss. Ebenso unterscheiden sich ein eherner und ein hölzerner Kreis und ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis wegen des Stoffes nicht der Art nach, sondern

---

demselben Samen, je nachdem er etwas erleidet, das Männliche oder Weibliche hervorgehe," spricht eher gegen als für ihn, denn man muss danach annehmen, dass A. den Geschlechtsunterschied von Zuständen ableitet, die den Samen betreffen; er muss also hier den Samen zu dem Stoffe rechnen, um den Art-Unterschied der Geschlechter abzuhalten, während er anderwärts den Samen des Mannes, im Gegensatz zu dem Monatlichen der Frau, zu dem Formgebenden und Wirklichen rechnet.

So zeigt sich auch an diesem Falle, mit welcher Willkürlichkeit die Metaphysik des A. das Seiende behandelt, und wie sie durch die leichtfertigsten Unterscheidungen die Schwierigkeiten beseitigt, welche ihre eigenen voreilig aufgestellten Definitionen ihr bereiten. Dies erklärt, dass die grossen Naturforscher des 16. und 17. Jahrhunderts den A. ganz bei Seite schieben und alle seine Definitionen als verderblich fern halten mussten, als sie daran gingen, die Natur wahrhaft zu beobachten und die in ihr waltenden Gesetze zu finden.

Geht man auf die hier von A. gestellte Frage noch einmal zurück, so erhellt an ihr, dass die Art-Unterschiede eben nur ein Gebilde des menschlichen Denkens, aber nicht der Natur sind; die Natur hat Unterschiede in den Individuen, aber nicht in den Arten, d. h. sie hat, im Grossen aufgefasst, keine festen Arten. Wenn dagegen die Menschen den Mann und das Weib nicht zu verschiedenen Arten gemacht haben, so liegt es vielmehr darin, dass zur Fortpflanzung der sogenannten Art beide nöthig sind; indem man nun die Art hauptsächlich auf die Fortpflanzungsfähigkeit stützte, konnte man die beiden Geschlechter nicht zu zwei Arten machen, obgleich sie im Uebrigen vielleicht stärkere Art-Unterschiede selbst in des A. Sinne an sich haben, als andere Individuen, welche übereinstimmend von Allen zu verschiedenen Arten gerechnet werden.

weil ein Gegensatz in den Begriffen besteht.[923] Weshalb bewirkt nun der Stoff-Unterschied keinen Art-Unterschied? oder kommt dieser Fall auch vor? Weshalb ist z. B. dieses Pferd von diesem Menschen der Art nach verschieden, obgleich doch ihre Begriffe mit Stoff verbunden sind? Offenbar doch, weil in den Begriffen beider der Gegensatz enthalten ist. Denn auch der weisse Mensch ist zwar von dem schwarzen Pferd verschieden; aber nicht der Farbe wegen, sondern des Art-Unterschiedes wegen; dieser würde auch bleiben, wenn beide weiss wären. Das Männliche und das Weibliche sind nun zwei eigenthümliche Beschaffenheiten des Thieres, aber sie betreffen nicht sein selbstständiges Sein, sondern den Stoff und den Körper. Deshalb wird derselbe Samen, jenachdem er etwas erleidet, zu einem weiblichen oder männlichen Thiere.

Hiermit ist dargelegt, worin der Art-Unterschied besteht, und weshalb Einzelnes der Art nach sich unterscheidet oder nicht.

Zehntes Kapitel.

Da das Gegentheilige ein der Art nach Anderes ist und das Vergängliche und das Unvergängliche Gegentheile sind (denn die Beraubung ist ein bestimmtes Unvermögen), so müssen das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach verschieden sein.[924] Ich habe nun eben

[923] Entweder ist hier der Text etwas verdorben, oder der Ausdruck ist bis zur Unrichtigkeit abgekürzt. Ist der Text richtig, so ist die Stelle so zu verstehen, dass der eherne und der hölzerne Kreis trotz des Stoff-Unterschiedes nicht der Art nach verschieden sind, wohl aber ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis, weil hier der Begriff oder die Form den Unterschied an sich hat.

[924] A. unterscheidet Gattung und Art in der Weise, dass verschiedene Gattungen nicht denselben Stoff haben, nicht in einander übergehen können (man sehe Kap. 3 dieses Buches); dagegen haben die verschiedenen Arten an ihrer Gattung den gemeinsamen Stoff. Während A.

von diesen Begriffen im Allgemeinen gehandelt, und demnach scheint es nicht nothwendig, dass jedes Vergängliche und Unvergängliche der Art nach verschieden sei, wie es ja auch das Weisse und Schwarze nicht ist; denn ein und dasselbe kann Beides zugleich sein, wenn es ein Allgemeines ist; so kann der Mensch schwarz und weiss sein; und selbst der einzelne Mensch kann Beides sein, nur nicht zugleich; obgleich doch das Weisse das Gegentheil des Schwarzen ist. Allein manche von den Gegentheilen wohnen den Dingen nur nebenbei inne, wie dies mit den hier erwähnten und vielen anderen Eigenschaften der Fall ist; bei anderen Gegentheilen, wie das Vergängliche und Unvergängliche, ist dies aber unmöglich, denn kein Vergängliches ist dies nebenbei, da das Nebenbei-Seiende auch nicht sein kann, während das Vergängliche den Dingen, denen es einwohnt, mit Nothwendigkeit einwohnt; denn sonst könnte ein und dasselbe vergänglich und unvergänglich sein, wenn das Vergängliche ihm auch nicht einzuwohnen braucht; vielmehr muss das Vergängliche jedem Vergänglichen als dessen Sein oder in dessen Sein einwohnen. [925]) Dasselbe gilt von dem Unvergäng-

---

in den früheren Kapiteln den Unterschied der Arten behandelt hat, springt er hier ohne Vermittelung auf den Unterschied der Gattungen über und behandelt auch diesen nur an dem einzelnen Fall des Vergänglichen und Unvergänglichen. Dabei bleibt die Frage, ob es überhaupt ein Unvergängliches giebt und welcher Art, unerörtert, obgleich doch diese Frage viel wichtiger ist als dieses Spiel mit Gattungs- und Art-Unterschieden. Auch hier tritt das Scholastische der Methode deutlich hervor.

925) Diese Beweisführung kennzeichnet wieder in interessanter Weise die Schwäche all dieser aus dem reinen Denken entlehnten Argumente. Auch hier kommt A. nicht über die blosse Behauptung hinaus; den Beweis bleibt er schuldig; statt dessen wiederholt er nur fortwährend das *thema probandum.* So gut wie ein Ding aus einem schwarzen zu einem weissen werden kann, kann es offenbar auch aus einem vergänglichen zu einem unvergänglichen und umgekehrt werden. Diese Annahme enthält keinen Widerspruch, und dies genügt für die Möglichkeit. Der Schein des Gegentheils kommt nur davon, dass man

lichen; beide gehören zu den Eigenschaften, die mit Nothwendigkeit einwohnen. Das Vergängliche und das Unvergängliche enthält daher als solches und in ursprünglicher Weise einen Gegensatz, und sie müssen deshalb der Gattung nach verschieden sein, und deshalb können auch nicht Ideen solcher Art bestehen, wie Manche behaupten; denn dann würde der eine Mensch vergänglich, der andere unvergänglich sein.[926] Dennoch sollen die Ideen der Art nach dieselben mit den einzelnen Dingen und nicht blos gleichnamig mit ihnen sein. Das der Gattung nach Verschiedene steht aber weiter von einander ab als das der Art nach Verschiedene.[927]

---

bei dem Unvergänglichen schon die Ewigkeit und den ganzen Zeitlauf einschliesst und deshalb etwas nur für unvergänglich nimmt, was nie untergeht; damit wird allerdings das Gegentheil für alle Zeit ausgeschlossen, während diese Schranke bei dem Schwarz oder Weiss nicht enthalten ist. Allein so lange ein Ding unvergänglicher Natur ist, mag es derart sein, dass es nicht untergeht; aber dies schliesst den Wechsel dieser Eigenschaft nicht aus; so lange ein Ding unvergänglich ist, kann es allerdings nicht untergehen; allein wenn es diese Eigenschaft verliert, hört auch der Widerspruch auf, der dort das Untergehen unmöglich macht. So ist auch hier die ganze Beweisführung ein Spiel mit Worten und eine sophistische Benutzung der Zweideutigkeit, welche in das Unvergängliche dadurch hineinkommt, dass in ihm die Zeit mit einbezogen ist, ohne die keine Veränderung möglich ist. — Solche Fälle sind höchst belehrend für die Methode der griechischen Philosophen, und wie sie meinen konnten, die Gesetze der Natur und des Seienden mit dem blossen Denken gewinnen zu können.

926) D. h. deshalb können auch keine Ideen in der Art bestehen, wie Plato behauptet, welche unvergänglich sind, während die Einzelnen zwar gleicher Art mit ihren Ideen sind, aber vergänglich; denn sonst gebe es an der Idee (*αυτοανϑρωπος*) einen unvergänglichen Menschen und an den Einzelnen vergängliche Menschen. Der Ausdruck ist höchst nachlässig und kann deshalb nur missverstanden werden.

927) A. benutzt seinen Satz, dass das Vergängliche

und Unvergängliche der Gattung nach unterschieden sei, gegen die Ideenlehre Plato's. Nach Plato sollen diese Ideen mit den an ihnen Theil habenden Einzeldingen von gleicher Art sein, aber dennoch sollen die Ideen unvergänglich, die Einzelnen aber vergänglich sein. Dies ist nun, wie A. eben gezeigt hat, unmöglich; das Vergängliche und das Unvergängliche können niemals zu einer Art gehören; deshalb ist die Ideenlehre in diesem ihrem wichtigsten Punkte unmöglich. — Dieser Beweis ist logisch richtig; allein er fällt, wenn der von A. behauptete Obersatz nicht feststeht, und dass A. den Beweis dafür nicht geliefert hat, ist bereits in Erl. 925 dargelegt worden. Uebrigens erhellt aus diesem Angriff gegen die Ideenlehre, dass das ganze Kapitel von Haus aus nur auf diesen Zweck berechnet ist; deshalb bleibt A. bei der beschränkten Erörterung der im Anfang des Kapitels allgemein gestellten Frage stehen. — Plato hätte übrigens gegen diesen Angriff sich leicht mit den eigenen Waffen des A. wehren können; die Ideen sind eben nur die Formen der Dinge, während diese die mit Stoff verbundenen Formen sind; daher der Unterschied, dass jene unvergänglich und diese vergänglich sind; denn auch nach A. sind die Formen unvergänglich. Ob dabei die Ideen mit ihren Einzeldingen zu einer Art gehören oder nicht, ist sehr gleichgültig; vielmehr zeigt dieser Fall, dass die Artbegriffe hier gar nicht anwendbar sind, oder ein blosses Machwerk des Denkens sind.

Elftes Buch.[928]

Erstes Kapitel.

Dass die Weisheit eine Wissenschaft von den Anfängen ist, erhellt aus dem Früheren, wo die Bedenken gegen die Ansichten Anderer über die Anfänge dargelegt worden sind. Man kann nun zweifeln, ob die Weisheit als eine Wissenschaft anzusehen sei oder als mehrere. Ist sie nur eine, so entsteht das Bedenken, dass jede eine Wissen-

928) Die Kapitel 1—8 dieses Buches sind eine gedrängte Wiederholung des Inhaltes von Buch 3, 4 und 6, und zwar korrespondirt

Buch 11,	Kap. 1 u. 2	mit	Buch 3,
„	Kap. 3 u. 4	„	Buch 4, Kap. 1—3,
„	Kap. 5 u. 6	„	Buch 4, Kap. 4 und Kap. 9 bis zu Ende des Buches,
„	Kap. 7	„	Buch 6, Kap. 1,
„	Kap. 8	„	Buch 6, Kap. 2—4.

Um dies zu erklären, hat man verschiedene Hypothesen aufgestellt; entweder soll Buch 11 ein Auszug aus dem Buch 3, 4 und 6 sein, oder diese sollen eine ausführliche Ausarbeitung eines ersten, in Buch 11 angelegten Entwurfes sein, oder beiden soll ein gemeinsames Material zu Grunde liegen, was wir nicht mehr besitzen. Die neuesten Kommentatoren halten die zweite Annahme für die wahrscheinlichere.

In Bezug auf die Erläuterungen zu diesem Buch kann deshalb auf die zu den Büchern 3, 4 und 6 verwiesen werden; nur das Besondere und Eigenthümliche, was sich in Buch 11 noch hier und da findet, wird hier zu erläutern bleiben.

schaft nur ihre Gegentheile behandelt, während die Anfänge nicht zu den Gegentheilen gehören.[929]) Ist sie aber nicht blos eine, so fragt es sich, welche Wissenschaften man zur Weisheit rechnen solle. Ebenso fragt es sich, ob die Untersuchung der Anfänge des Beweisens zu einer Wissenschaft oder zu mehreren gehört; gehört sie nur einer an, so fragt sich, weshalb gerade dieser und nicht einer anderen? Gehört sie aber zu mehreren, so fragt sich, welche Wissenschaften diese Untersuchung enthalten sollen. Auch fragt sich, ob die Weisheit alles Selbstständig-Seiende umfasst oder nicht. Soll sie nicht Alles umfassen, so ist schwer anzugeben, was davon sie umfasst; umfasst die eine Weisheit aber Alles, so sieht man die Möglichkeit nicht ein, wie dieselbe Wissenschaft Mehreres umfassen kann.[929b]) Auch fragt es sich, ob blos von dem Selbstständig-Seienden oder auch von dem Nebenbei-Seienden ein Beweis stattfindet. Giebt es einen Beweis für das Nebenbei-Seiende, so giebt es keinen für das Selbstständige.[930]) Sind aber die Wissenschaften für Beides verschieden, so fragt sich, welche von ihnen und welche vorzugsweise Weisheit ist. Denn die beweisende Weisheit ist dann die von dem Nebenbei-Seienden, und die über die letzten Gründe handelnde Weisheit ist die von dem Selbstständigen.[930b]) Auch darf man nicht die in der Physik[931]) aufgestellten Ursachen als Gegen-

---

[929]) Nach A. hat jede Wissenschaft als eine es nur mit einer Gattung von Gegenständen zu thun, welche sich zu Arten besondert, deren äusserste, auf beiden Seiten, Gegentheile bilden und somit die Grenzen der einen Wissenschaft bestimmen. Deshalb hier der Zweifel, ob Anfänge, die nicht zu einer Gattung gehören, Gegenstand einer Wissenschaft sein können.

[929b]) A. meint „Mehreres", was sich nicht als Gegentheile zu einander verhält; man sehe Erl. 929.

[930]) Man sehe hierüber Erl. 567.

[930b]) Das Auffallende einer solchen Annahme liegt dann darin, dass die Wissenschaft über die wichtigsten Dinge keine Beweise für ihre Sätze führen könnte, also formell mangelhafter wäre als die Wissenschaft von dem Nebensächlichen.

[931]) Nämlich in Buch 2, Kap. 3 der „Physik".

stand der gesuchten Wissenschaft ansehen; denn sie hat es nicht mit dem „Weshalb“ zu thun; denn dies ist das Gute, was zu dem Gebiet des Handelns und des Bewegten gehört; es ist das erste Bewegende (ein solches ist das Ziel); das erste Bewegende gehört aber nicht zu dem Unbeweglichen.[932])

Ueberhaupt ist es die Frage, ob die jetzt gesuchte Wissenschaft auf die sinnlichen Dinge geht oder auf andere; geht sie auf andere, so müssten dies die Ideen und die Gegenstände der Mathematik sein. Indess ist klar, dass es keine Ideen giebt. Aber selbst wenn es dergleichen gäbe, würde der Zweifel entstehen, weshalb es sich bei dem Uebrigen, auf das die Ideen sich beziehen, nicht ebenso wie bei den mathematischen Gegenständen verhält; denn sie setzen ja diese mathematischen Dinge zwischen die Ideen, und die sinnlichen Dinge als ein Drittes neben die Ideen und die diesseitigen; es giebt aber keinen dritten Menschen und kein drittes Pferd neben dem Pferd an sich und den einzelnen Pferden.[933]) Verhält es sich aber nicht so, wie sie sagen, so fragt es sich, zu welchen Gegenständen der Untersuchung die mathematischen gehören. Offenbar nicht zu den diesseitigen; denn diese enthalten nichts von dem, was in den mathematischen Wissenschaften untersucht wird.[934]) Auch hat die jetzt gesuchte Wissenschaft deshalb es nicht mit den mathematischen Gegenständen zu thun, weil diese nicht für sich bestehen; ebenso wenig aber mit den sinnlichen Dingen, da diese vergänglich sind. Ueberhaupt fragt es sich, welcher Wissenschaft die Untersuchung des Stoffes der mathematischen Gegen-

---

[932]) A. setzt nämlich voraus, dass die erste Philosophie es nur mit dem Unbeweglichen zu thun habe.

[933]) A. meint: So gut wie die Platoniker das Mathematische als ein Mittleres zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge setzen, könnte dies auch bei den übrigen Dingen geschehen; sie müssten deshalb konsequenter Weise auch einen mittleren Menschen (dritten Menschen) zwischen dem sinnlichen Menschen und der Idee des Menschen setzen; allein einen solchen dritten Menschen giebt es nicht, und auch deshalb ist nach A. die Ideenlehre falsch.

[934]) Dies ist ein Irrthum, der bereits in Erl. 194 widerlegt worden ist.

stände [935]) zukommt; offenbar nicht der Physik, weil alle Untersuchungen dieser sich nur auf Dinge beziehen, die in sich einen Anfang der Bewegung oder Ruhe enthalten; ebensowenig kann sie der Wissenschaft zukommen, welche die Natur des Beweises und des Wissens erforscht; denn um dasselbe Gebiet bewegt sich auch ihre Forschung; [936]) es bleibt also nur übrig, dass die vorliegende Philosophie diese Untersuchung anstellt.

Es fragt sich auch, ob die gesuchte Wissenschaft sich auch auf die Anfänge zu erstrecken hat, welche von Einigen Elemente genannt werden, und von welchen Alle annehmen, dass sie in den zusammengesetzten Dingen enthalten sind. [937]) Eher möchse man das Allgemeine als den Gegenstand der gesuchten Wissenschaft annehmen, da jeder Begriff und jede Wissenschaft das Allgemeine und nicht das Einzelne betrifft; unsere Wissenschaft wäre dann die der obersten Gattungen. Als solche würden das Seiende und die Eins gelten müssen; denn von ihnen gilt es am meisten, dass sie alle Dinge umfassen und am meisten den Anfängen gleichen, da sie in der Natur das Erste sind, und mit ihrem Untergang auch alles Uebrige verschwindet, weil Alles ein Seiendes und eine Eins ist. Allein wenn man sie als Gattungen ansähe, so hätten die Unterschiede derselben an ihnen Theil, während dies doch in keiner Gattung mit ihnen der Fall ist, und deshalb wird man sie nicht als Gattungen und Anfänge ansehen dürfen. [938]) Soll aber als Anfang mehr das Einfachere

---

[935]) Unter „Stoff" (ὕλη) des Mathematischen versteht A. die allgemeine Gattung, zu welcher alle Gegenstände der Mathematik gehören. Die Gattung vergleicht A. bekanntlich sehr oft mit dem Stoff, weil beide ihre nähere Bestimmung erst noch zu erhalten haben, um ein konkreter Gegenstand zu werden.

[936]) Diese Stelle ist dunkel, denn die Mathematik benutzt wohl die Gesetze des Beweises und des Wissens, aber diese Gesetze bilden nicht ihren Gegenstand.

[937]) Hier verschluckt A. den Nachsatz: Allein die Weisheit hat das Für-sich-bestehende zum Gegenstande, und deshalb gehören diese Elemente nicht zu ihr.

[938]) Man sehe die beinahe wörtlich gleichlautende Stelle in Buch 3, Kap. 3 und die Erl. 202 dazu.

als das weniger Einfache gelten, so müssten, da die letzten Arten der Gattung einfacher als diese sind (denn sie sind untheilbar [939])), und da die Gattung in mehrere Arten und Unterschiede getheilt wird, die Arten mehr als die Gattungen Anfänge sein. Dagegen werden mit den Gattungen auch die Arten aufgehoben, und deshalb scheinen eher die Gattungen Anfänge zu sein; denn das, was Anderes mit sich aufhebt, ist ein Anfang. Diese und ähnliche Bedenken sind hier vorhanden. [940])

Zweites Kapitel.

Auch fragt es sich, ob noch etwas neben den einzelnen Dingen anzunehmen ist oder nicht, und ob die fragliche Wissenschaft blos auf diese geht. Allein die Einzeldinge sind zahllos. Das, was neben dem Einzelnen ist, sind die Gattungen und die Arten; aber auch diese können nicht der Gegenstand der fraglichen Wissenschaft sein; weshalb, ist bereits gesagt worden. [941]) Ueberhaupt fragt es sich, ob man neben den sinnlichen und diesseitigen Dingen noch ein selbstständiges und getrenntes Seiende annehmen soll oder nicht, so dass im letzteren Falle nur die sinnlichen Dinge das Seiende sind, und die Weisheit nur sie zum Gegenstande hat. Indess scheinen wir doch eine andere Wissenschaft zu suchen, und es ist unsere Aufgabe, zu ermitteln, ob es noch etwas für sich Seiendes giebt, was in keinem sinnlichen Gegenstande enthalten ist.

Giebt es nun neben den sinnlichen Dingen noch ein

---

[939]) Letzte Arten sind solche, bei welchen eine weitere Theilung in Unterarten nicht mehr stattfindet. Deshalb nennt A. sie einfacher; sie lassen sich nicht weiter eintheilen. In einem anderen Sinne sind diese letzten Arten vielmehr das Reichere und Inhaltvollere gegen die Gattung.

[940]) Die Lösung dieser Bedenken folgt in Kap. 3.

[941]) Nämlich weil ihnen die Selbstständigkeit fehlt.

anderes Seiendes, so fragt es sich, welchen sinnlichen Dingen entsprechend es aufzustellen ist. Weshalb soll es mehr den Menschen entsprechen, statt den Pferden oder den anderen Thieren oder den Unbeseelten überhaupt? Wollte man nur ein solches ewiges Seiende aufstellen, was den sinnlichen und vergänglichen Dingen gleich wäre, so geriethe man damit in eine unwahrscheinliche Annahme;[942]) soll aber dieser gesuchte Anfang nicht getrennt von den Körpern bestehen, welchen anderen als den Stoff wollte man dann dafür aufstellen? Allein dieser besteht nicht in Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach.[943]) Deshalb erscheint vielmehr und vornehmlich als Anfang die Form und die Gestalt; allein diese ist vergänglich, und so gäbe es gar kein ewiges und für sich seiendes Ding. Dies ist aber widersinnig; ein solcher Anfang und ein solches Ding scheint zu bestehen und wird selbst von den scharfsinnigsten Forschern gesucht; denn wie sollte eine Ordnung möglich sein, wenn es kein ewiges, für sich bestehendes und bleibendes Wesen gäbe? Allein wenn es auch ein Wesen und einen Anfang von solcher Natur giebt, wie wir es suchen, und dieses Wesen allein der Anfang von allen ewigen und vergänglichen Dingen ist, so fragt es sich, wie können aus diesem e i n e n Anfange sowohl die ewigen wie die nicht ewigen Dinge hervorgehen? Es scheint dies wider-

942) A. enthält sich daher auch bei der näheren Bestimmung seiner Gottheit in Buch 12, Kap. 6 aller solcher von den sinnlichen Dingen entlehnten Bestimmungen; er giebt ihr nur ein Denken, was ewig sich selbst denkt und dadurch ununterbrochen in höchster Seligkeit sich geniesst, ohne sich zu verändern.

943) Man sehe Erl. 20. Man kann den Stoff in Bezug auf das konkrete Ding als „Ding dem Vermögen nach“ auffassen; diese Möglichkeit, die nur im Hinblick auf die konkreten Dinge eine solche ist, nimmt A. im Verlauf dieses Werkes für eine Möglichkeit an sich. So kommt es, dass der Stoff in der letzten Hälfte dieses Werkes die Natur eines wirklich Seienden ganz verloren hat, während er in dem Beginn unter den Anfängen und Elementen der Welt als das Erste aufgeführt ist.

sinnig.[943b] Ist aber der Anfang für die ewigen Dinge ein anderer als der für die vergänglichen Dinge, so tritt dasselbe Bedenken hervor, wenn der Aufang der vergänglichen Dinge ewig ist; denn weshalb ist nicht auch das, was aus dem Anfange kommt, ewig, wenn der Anfang ewig ist? Ist aber der Anfang vergänglich, so bedarf es wieder eines neuen und besonderen Anfanges für diesen, und dies nimmt dann kein Ende.[944]

Will man aber wieder das Seiende und die Eins als unveränderliche Anfänge annehmen, was sie am meisten zu sein scheinen, so entsteht, da sie beide kein Dieses nnd kein Einzel-Seiendes bezeichnen,[944b] die Frage, wie sie getrennt und für sich bestehen können. Und doch suchen wir derartige ewige und erste Anfänge. Wenn sie aber ein Dieses und ein Einzel-Seiendes bezeichnen, so sind alle Dinge ein Selbstständig-Seiendes; denn von Allen wird das Sein, und von Einigen auch die Eins ausgesagt;[945] es ist aber falsch, alles Seiende für selbstständig zu nehmen. Wenn ferner von Anderen die Eins als der erste Anfang und für selbstständig seiend erklärt wird, nnd wenn sie aus der Eins und dem Stoff zuerst die Zahl ableiten, nnd auch diese für ein Selbstständig-Seiendes erklären, wie soll dies verstanden werden, um wahr zu sein? Wie soll man die Zwei und jede andere zusammengesetzte Zahl sich als eine Eins denken?[946]

[943b] In der christlichen Religion hat man dieses Bedenken nicht gehabt; da werden von Gott als dem ewigen Prinzip auch die vergänglichen Dinge abgeleitet und als von ihm geschaffen angenommen.

[944] Es ist die unendliche Kette der Ursachen und Wirkungen, die Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft als dritte Antinomie behandelt.

[944b] A. nimmt Beides nur als ein Allgemeines; das Sein und die Eins wird von jedem Dinge ausgesagt, sie sind deshalb ein Allgemeines und nicht selbst ein Dieses oder Einzelnes. Das Wort „Bezeichnen“ (σημαινειν) macht diesen Sinn dunkel und passt nicht.

[945] Nicht von Allem, z. B. nicht von dem Wasser, der Luft, dem Wein, überhaupt von Allem, was nur als Stoff interessirt.

[946] A. meint nämlich, dass aus der Eins (als Form)

Darüber sagen sie nichts, und es ist dies auch nicht leicht anzugeben. Will aber Jemand die Linien und das damit Verwandte (ich meine die ersten Oberflächen) als Anfänge annehmen, so sind dies doch keine getrennten selbstständigen Dinge, sondern Abschnitte und Trennstücke, theils von den Flächen, theils von den Körpern, und die Punkte sind es von den Linien; zudem sind sie auch Grenzen dessen, von dem sie Theilungen sind; alle diese Gegenstände wohnen aber Anderem inne und bestehen nicht getrennt für sich. Wie soll man ferner sich das Selbstständig-Sein der Eins und des Punktes vorstellen? Alles Selbstständig-Seiende hat ein Entstehen, aber der Punkt nicht; vielmehr ist er nur eine Trennung. [947])

Auch entsteht daraus eine Schwierigkeit, dass alle Wissenschaft auf das Allgemeine und die Beschaffenheiten geht, während doch das Selbstständig-Seiende nicht zu dem Allgemeinen gehört, vielmehr ein Dieses und Getrenntes ist. Giebt es deshalb eine Wissenschaft der Anfänge, wie soll man da das Selbstständigsein der Anfänge sich vorstellen? Ferner fragt es sich, ob neben den Einzeldingen noch etwas ist oder nicht. Ich meine nämlich ausser dem Stoffe und dem damit Verbundenen. Ist dies nicht der Fall, so ist Alles, als mit Stoff verbunden, vergänglich; besteht aber noch etwas daneben, so müsste es die Form und die Gestalt sein. Allein es ist schwer zu bestimmen, bei welchen Dingen diese besteht und bei welchen nicht; denn bei Manchem ist offenbar die Form nicht trennbar, z. B. bei dem Hause. [948]) Ferner fragt

---

und dem Stoff durch Verbindung immer nur die Eins herauskommen könne, und fragt deshalb: Wie kann ein solches Produkt als eine Zwei gedacht werden?

[947]) Man vergleiche Buch 3, Kap. 5 und die Erläuterungen dazu.

[948]) Die Form des Hauses kann wohl im Denken von dessen Stoff getrennt werden, aber sie kann nicht ohne Stoff wirklich bestehen, und dies meint A. unter „trennbar“. Bei den natürlichen Dingen, den Pflanzen und Thieren, hat A. kein Bedenken, eine solche gesonderte Existenz der Form anzunehmen; aber bei den Werken des Menschen mag er sich deshalb nicht dazu entschliessen,

sich, ob die Anfänge der Art oder der Zahl nach dieselben sind. Sind sie der Zahl nach dieselben, so muss Alles ein und dasselbe sein.[949])

Drittes Kapitel.[949b])

Da die Wissenschaft des Philosophen das Seiende als solches überhaupt und nicht blos theilweise zum Gegenstande hat, das Seiende aber in mehrfachen Bedeutungen gebraucht wird, so könnte es, wenn es blos gleichnamig und nicht in Bezug auf ein Gemeinsames gebraucht würde, nicht von einer Wissenschaft befasst werden (da dann dergleichen nicht zu einer Gattung gehörte); wird es aber in Bezug auf ein Gemeinsames ausgesagt, so kann es unter eine Wissenschaft fallen. Das Seiende scheint nun in derselben Weise gebraucht zu werden wie das Aerztliche und das Gesunde; denn auch diese werden in mehrfachem Sinne gebraucht; aber Alles wird doch nur so genannt, entweder weil es zur ärztlichen Wissenschaft oder zur Gesundheit hinführt, oder in einem anderen Sinne, aber immer im Hinblick auf ein und dasselbe. So nennt man einen Begriff und ein Messer ärztlich, weil jener ein Theil der ärztlichen Wissenschaft ist und dieses ihr nützlich ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Gesunden; das Eine heisst so, weil es das Zeichen der Gesundheit ist, das Andere, weil es sie bewirkt, und eine gleiche Beziehung besteht bei allem Uebrigen. In diesem Sinne

---

weil hier die Form offenbar von dem Menschen erst gebildet wird und in seinem Denken ihren Ursprung hat.

949) Man sehe die Erl. 217 zu Buch 3, Kap. 4, wo derselbe Satz vorkommt.

949b) Dieses Kapitel giebt die Lösung der im ersten Kapitel aufgestellten Frage, ob die Metaphysik eine Wissenschaft ist oder in mehrere zerfällt. Es ist eine übersichtliche Wiederholung von Kap. 1 u. 2 des 4. Buchs; es wird deshalb zur Erläuterung auf das dort Gesagte Bezug genommen.

gebraucht man nun auch das Seiende; etwas heisst so, weil es eine Eigenschaft, einen Zustand, ein Befinden, eine Bewegung oder sonst etwas derart von einem Seienden als solchem ist. Da nun alles Seiende auf Eines und auf ein Gemeinsames zurückgeführt wird, so müssen auch alle Gegensätze auf die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seienden zurückgeführt werden, mögen nun dabei die Vielen und die Eins, oder die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit oder sonst etwas die ersten Unterschiede des Seienden bilden; darüber ist die Untersuchung früher geführt worden. Es ist aber gleich, ob die Zurückführung des Seienden auf das Seiende oder auf die Eins erfolgt; denn wenn auch beide nicht dasselbe, sondern verschieden sind, so ersetzen sie sich doch einander; denn die Eins ist gewissermassen auch ein Seiendes, und dieses eine Eins. Da nun die Untersuchung aller Gegensätze zu einer Wissenschaft gehört und alles Entgegengesetzte als Beraubung ausgesagt wird, bei Manchem aber, was ein Mittleres hat, schwer anzugeben sein dürfte, wie dies als Beraubung ausgesagt wird, z. B. bei dem Ungerechten und Gerechten, so darf man bei solchen die Beraubung nicht auf den ganzen Begriff beziehen, sondern nur auf die unterste Art. Ist z. B. gerecht Der, welcher in dauernder Weise den Gesetzen gehorcht, so ist ungerecht nicht Der, bei dem dieser ganze Begriff beseitigt ist, sondern nur Der, welcher es etwas an dem Gehorsam gegen die Gesetze fehlen lässt, und nur insoweit ist die Beraubung ihm einwohnend. In dieser Weise ist auch Anderes aufzufassen. Ebenso wie der Mathematiker seine Untersuchung nur auf etwas durch Abtrennung Entstehendes richtet (indem er alles Sinnliche absondert, wie Schwere, Leichtigkeit, Härte und ihr Gegentheil, auch Wärme und Kälte sammt den übrigen sinnlichen Gegensätzen, behält er für seine Untersuchung nur das Grosse und das Stetige theils nach einer, theils nach zwei, theils nach drei Richtungen zurück, sammt deren Eigenschaften, so weit sie zur Grösse oder dem Stetigen gehören; alles Andere lässt er ununtersucht, und von jenen betrachtet er theils die gegenseitige Lage und was dabei stattfindet, theils die Messbarkeit oder Nichtmessbarkeit, theils die Verhältnisse, und dennoch rechnet man dies Alles zur einer und derselben geometrischen Wissenschaft); ebenso verhält es

sich auch mit dem Seienden. Auch das, was dem Seienden als solchem nebenbei anhaftet oder Gegensätze desselben bildet, hat dieselbe Wissenschaft oder Philosophie zu untersuchen; da man zur Physik nicht die Untersuchung des Seienden als solchem, sondern nur das Seiende, soweit es der Bewegung theilhaftig ist, rechnen kann. Auch die dialektische und sophistische Wissenschaft beschäftigt sich nur mit dem Nebenbei der Dinge, aber nicht mit ihnen als Seienden, und nicht mit dem Seienden, soweit es ein Seiendes ist. Deshalb bleibt nur der Philosoph als Der übrig, welcher das Seiende als solches in dem angegebenen Sinne zu untersuchen hat. Wenn sonach das Seiende in allen seinen Bedeutungen immer sich auf Eines und ein Gemeinsames bezieht, und dies ebenso von den Gegensätzen gilt (denn sie werden auf die obersten Gegensätze und Unterschiede des Seienden zurückgeführt), so kann auch dies Alles somit zu einer Wissenschaft gehören, und es würde sich damit die Schwierigkeit über die Anfänge lösen, insoweit es sich dabei fragt, wie eine Wissenschaft Vieles und der Gattung nach Verschiedenes zu ihrem Gegenstande haben könne. [950])

Viertes Kapitel. [951])

Da selbst der Mathematiker die gemeinsamen Grundsätze in eigenthümlicher Weise benutzt, so fällt die Untersuchung der Anfänge dieser Grundsätze ebenfalls in die erste Philosophie. So ist der Grundsatz, dass, wenn man Gleiches von Gleichem wegnimmt, Gleiches bleibt, ein Grundsatz, der gemeinsam für alle Grössen gilt; allein indem die Mathematik diesen Grundsatz ohne Weiteres aufnimmt, beschränkt sie dessen Anwendung auf einen

---

950) Die Erläuterungen und die Kritik hierzu sind bereits zu Buch 4, Kap. 2 in Erl. 263 gegeben worden.

951) Der Inhalt dieses Kapitels ist ausführlicher in Buch 4, Kap. 3 enthalten, und wird auf die dortigen Erläuterungen Bezug genommen.

Theil ihres eigenthümlichen Stoffes, d. h. auf Linien, Winkel, Zahlen und ähnliche Grössen, und zwar nicht soweit sie ein Seiendes sind, sondern soweit sie ein Stetiges nach ein, zwei oder drei Richtungen sind. Dagegen beschäftigt sich die Philosophie nicht mit solchen Theilen und dem, was ihnen zukommt, sondern sie betrachtet von dergleichen Einzelnen nur das Seiende als solches. Ebenso wie mit der Mathematik verhält es sich auch mit der Physik; auch sie untersucht die Eigenschaften und die Anfänge der Dinge nur als bewegte, aber nicht als seiende. Dagegen habe ich diejenige Wissenschaft für die ihnen vorgehende erklärt, welche ihren Gegenstand nur als Seienden und nicht nach anderen Beziehungen zum Gegenstande nimmt. Deshalb sind die Physik und die Mathematik als Theile der Weisheit anzusehen. 952)

Fünftes Kapitel. 953)

Es giebt in dem Seienden einen Anfang, über den man sich nicht irren kann, sondern wo man nothwendig immer das Gegentheil thun, nämlich in der Wahrheit sich befinden muss; es ist der Satz, dass ein und dasselbe nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, und dass dies auch für alles Andere gilt, was sich in dieser Weise entgegengesetzt ist. Für solche Sätze giebt es keinen Beweis schlechthin, sondern nur einen Gegenbeweis gegen Den, welcher sie leugnet. Denn man kann diese Sätze

---

952) Weisheit bezeichnet bei A. manchmal nur die erste Philosophie (Metaphysik), manchmal die Philosophie überhaupt, wo sie dann in die bekannten drei Theile zerfällt: 1) die erste Philosophie, 2) die Mathematik, und 3) die Physik; die beiden letzteren bilden nach A. die zweite Philosophie.

953) Dieses Kapitel behandelt den Satz des Widerspruchs und wiederholt abgekürzt die Ausführungen des Kap. 4, Buch 4. Zum Verständniss sind die dort gegebenen Erläuterungen nachzusehen.

nicht aus einem noch zuverlässigeren durch Schluss ableiten, was der Fall sein müsste, wenn sie schlechthin beweisbar wären. Will man aber Jemandem, der Widersprechendes behauptet, beweisen, dass er im Irrthum sei, so muss man einen solchen Satz benutzen, der zwar nicht derselbe ist mit dem Satz, wonach ein und dasselbe nicht gleichzeitig sein und nicht sein kann, aber doch derselbe zu sein scheint; nur so kann der Beweis gegen Jemand geführt werden, der behauptet, dass das Widersprechende bei demselben Gegenstande wahr sein könne.[954]) Wer mit einem Anderen sich über eine Frage verständigen will, muss etwas gemeinsam mit ihm anerkennen; denn wie soll ohnedem ein Verständniss zwischen denselben zu Stande kommen? Folglich muss jedes Wort bekannt sein und etwas bedeuten, und zwar nur Eins, nicht Vieles. Hat das Wort mehrere Bedeutungen, so muss erklärt werden, für welche es gebraucht werden soll.

Wer nun sagt, dass etwas sein und nicht sein könne, verneint das, was er sagt, indem er sagt, dass das, was das Wort bedeutet, es nicht bedeute;[955]) dies ist aber unmöglich. Wenn also ein Wort ein bestimmtes Seiende bedeutet, so kann die Verneinung desselben nicht zugleich wahr sein. Bedeutet ferner das Wort etwas, und ist dies wahr, so muss es dies nothwendiger Weise sein; das Nothwendige ist aber nicht fähig, einmal nicht zu sein,

---

[954]) A. meint, man müsse den Gegner auf indirekte Weise widerlegen. Dass auch solche Widerlegung, ohne dass das Nichtsein des Widersprechenden zuvor von beiden Streitenden anerkannt ist, nicht möglich ist, ist bereits zu Kap. 4, Buch 4 dargelegt worden. Es ist zu verwundern, dass A. hier zum zweiten Male so viele Mühe auf diesen indirekten Beweis verwendet, der sich doch nur im Kreise dreht.

[955]) Dies ist eine sophistische Verdrehung der Behauptung der Gegner. Wer behauptet, dass Widersprechendes zugleich sein könne, leugnet nicht die Festigkeit der Bedeutung der Worte, sondern nur die Festigkeit des Seienden und der Gegenstände. A. beweist also zu viel, wenn er zeigen will, dass das Sein des Widersprechenden auch die Festigkeit der Bedeutung der Worte aufhebe.

und so ist es nicht möglich, dass die widersprechenden Aussagen über ein und dasselbe wahr sein können. Wenn ferner die Bejahung nicht mehr wahr ist als die Verneinung, so spricht Der nicht mehr wahr, welcher etwas Mensch nennt, als Der, welcher es Nicht-Mensch nennt; und selbst wenn er sagte, der Mensch sei kein Pferd, so würde er weder mehr noch weniger wahr sprechen, als wenn er sagte, er sei kein Mensch; mithin würde er auch wahr sprechen, wenn er sagte, der Mensch sei ein Pferd; da das Entgegengesetzte ja zugleich wahr sein soll. So folgt also, dass der Mensch auch ein Pferd oder sonst ein Thier ist.[956]) Es giebt also hierfür keinen Beweis schlechthin, sondern nur eine Widerlegung dessen, der das Gegentheil behauptet.

Selbst den Heraklit würde man, wenn man auf diese Weise ihn fragte, leicht zu dem Anerkenntniss nöthigen, dass das Widersprechende in Bezug auf einen Gegenstand niemals wahr sein kann, und nur weil er selbst nicht recht einsah, was er sagte, hat er einen solchen Satz aufgestellt. Ueberhaupt würde, wenn sein Satz wahr wäre, selbst dieser Satz nicht wahr sein, dass ein und dasselbe zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann. Denn wenn bei Trennung des Widersprechenden die Bejahung so wenig wahr ist als die Verneinung, so kann auch in dieser Weise, wenn man Beides zusammennimmt und wie eine Bejahung auffasst, diese nicht mehr wahr sein als die Verneinung des ganzen in der Bejahung Befassten.[957]) Wenn ferner keine bejahende Aussage wahr sein kann,

---

[956]) Dies Alles sind populäre Gründe für den Schüler, aber keine Beweise für die Wahrheit des Satzes, dass das Widersprechende nicht ist, da sich dies Alles bereits auf diesen Satz stützt.

[957]) A. meint: Man kann den ganzen Satz: Etwas kann zugleich sein und nicht sein, als eine Behauptung auffassen, die dann als eine bejahende gilt; ist nun aber alles Wahre auch zugleich nicht wahr, so ist auch dieser ganze Satz nicht wahr; d. h. die Gegner widerlegen sich mit ihrem Satze selbst. — Um diesem Einwurf des A. auszuweichen, stellten die späteren griechischen Skeptiker auch ihren Zweifel gegen alle Wahrheit nicht als eine Gewissheit, sondern nur als zweifelhaft auf.

so würde selbst die Behauptung, dass es keine wahre bejahende Aussage gebe, falsch sein. Giebt es aber eine solche, so ist damit die Behauptung Jener widerlegt, die dergleichen Einwendungen aufstellen und damit alle Besprechung aufheben.

Sechstes Kapitel.[958])

Ganz nahe diesen Ansichten steht der Ausspruch des Protagoras, welcher den Menschen für das Maass aller Dinge erklärte, indem er damit meinte, dass Alles, was der Einzelne für wahr halte, auch wirklich wahr sei. Wäre dies der Fall, so ergäbe sich dieselbe Folge, dass etwas sein und nicht sein, schlecht und gut, überhaupt alles Entgegengesetzte sein könnte; denn oft halten einige Menschen etwas für schön, andere für hässlich, und das Maass soll doch das Fürwahrhalten des einzelnen Menschen sein. Diese Frage löst sich, wenn man den Ursprung dieser Ansicht verfolgt. Sie scheint bei Einigen aus einer Annahme der Naturphilosophen hervorgegangen zu sein, bei Anderen daraus, dass nicht Alle einen Gegenstand in gleicher Weise auffassen, sondern dass er Einigen süss, Anderen entgegengesetzt erscheint. Der Satz, dass etwas nicht aus nichts, sondern aus etwas entstehen müsse, scheint ein beinahe von allen Naturphilosophen angenommener Satz zu sein.[959]) Da nun ein Nicht-Weisses aus einem vollkommen Weissen und durchaus nicht Nicht-Weissen entsteht, jetzt aber das Nicht-weiss-Gewordene aus einem Nicht-Weissen hätte Nicht-Weiss werden müssen, so würde es also nach jener Meinung aus einem Nichtseienden geworden sein, sofern nicht eben

---

[958]) Dieses Kapitel wiederholt abgekürzt den Inhalt von Kap. 5, Buch 4; zum Verständniss sind die dort gegebenen Erläuterungen einzusehen.

[959]) Damit wendet sich A. zunächst zur Prüfung des Grundes, aus dem die Naturphilosophen dem Protagoras beitreten.

dasselbe Nicht-Weisse zugleich auch weiss wäre.[960]) Dieses Bedenken ist jedoch leicht zu heben; ich habe bereits in der Physik dargelegt, wie das Werdende aus dem Nichtseienden und wie es aus dem Seienden entsteht.[961]) Jedenfalls ist es thöricht, den Ansichten und Einfällen der mit einander Streitenden in gleicher Weise beizutreten, denn Einer von Beiden muss nothwendig im Irrthum sein. Dies ist schon bei den sinnlichen Dingen klar; denn dasselbe erscheint niemals dem Einen süss und dem Anderen entgegengesetzt, wenn nicht bei dem Einen dessen Sinn zur Beurtheilung dieser Flüssigkeiten verdorben oder beschädigt worden ist. Wenn sich dies so verhält, so muss der Eine als Maass gelten, der Andere nicht, und dies gilt auch für das Gute und Schlechte, für das Schöne und Hässliche und Anderes dergleichen. Solche Aufstellungen gleichen dem Fall, wo der Eine den Finger vor das Auge hält und bewirkt, dass er einen Gegenstand doppelt sieht und behauptet, es seien zwei, weil es ihm so erscheine, und wo der Andere behauptet, es sei nur einer, weil er das Auge nicht verdreht. Es ist durchaus verkehrt, aus dem Umstand, dass alles Diesseitige sich verändert und niemals in demselben Zustande bleibt, ein Kennzeichen der Wahrheit zu machen; man

---

960) Der Gedanke dieses Satzes ist durch die schwerfällige Ausdrucksweise sehr verdunkelt. Der Sinn ist folgender: Allgemein anerkannt ist, dass etwas nicht aus nichts werden kann; folglich muss das Nicht-Weiss aus dem Weissen als dem Seienden werden. Allein das Weisse enthält nicht das Nicht-Weisse, und deshalb kann das Nicht-Weisse nicht aus dem Weissen werden, weil es sonst aus dem Nichts entstände; denn das Weisse ist für das Nicht-Weisse, weil es dasselbe nicht enthält, so gut wie ein Nichts. Um diesen Widerspruch auszugleichen, wussten die Naturphilosophen sich nicht anders zu helfeu, als das Weiss zugleich als ein Nicht-Weiss zu behaupten; dann allein hat nach ihrer Ansicht das Werden immer eine Grundlage oder ein Etwas, aus dem es werden kann.

961) Das Mittel, was A. dort benutzt, ist die Unterscheidung des Seins dem Vermögen und der Wirklichkeit nach; dieser Ausweg ist ebenso schlecht wie der von ihm getadelte. Man sehe Erl. 322.

muss vielmehr aus dem immer Gleichbleibenden und keinem Wechsel Unterliegenden die Wahrheit entnehmen, und dies sind die Dinge am Himmel; diese erscheinen nicht das eine Mal so, das andere Mal anders, sondern bleiben immer dieselben und haben an keiner Veränderung Theil.

Wenn ferner es eine Bewegung und ein Bewegtes giebt, und Alles aus etwas und nach etwas hin sich bewegt, so müsste das Bewegte schon in dem enthalten sein, aus dem es sich bewegt, und auch nicht in ihm sein, und ebenso müsste es nach etwas sich hinbewegen und auch schon in demselben sein, oder es können widersprechende Aussagen nicht, wie sie behaupten, gleiche Wahrheit haben. Wenn ferner das Diesseitige der Grösse nach fortwährend fliesst und sich bewegt, und Jemand dies zuliesse, obgleich es nicht wahr ist, weshalb sollte es nicht dabei doch in seiner Beschaffenheit beharren? Die Meinung von der gleichen Gültigkeit des sich Widersprechenden scheint vorzüglich davon entnommen zu sein, dass die Grösse bei den Körpern nicht beharrt, weil dasselbe Ding vier Ellen lang ist und nicht ist.[962]) Allein das Wesen der Dinge bestimmt sich nach der Beschaffenheit, welche allein die Bestimmtheit an sich hat, während das Grosse zu dem Unbestimmten gehört. Weshalb nehmen ferner die Anhänger diese Ansicht, wenn der Arzt ihnen eine bestimmte Speise verordnet, diese zu sich? Weshalb ist dergleichen mehr Brod als Nicht-Brod? so dass Essen und Nicht-Essen gar nicht verschieden wären? Allein in solchem Falle glauben sie an die Wahrheit, und dass die verordnete Speise wirklich diese sei, und nehmen sie in dieser Ueberzeugung zu sich, was sie doch nicht dürften, wenn in dem Sinnlichen kein Gegenstand in seiner Natur verharrt und Alles sich immer veränderte und flösse. — Wenn wir uns immer ändern und niemals dieselben bleiben, kann man

[962]) A. meint den Wechsel der Grösse im Ablauf der Zeit, nicht eine verschiedene Grösse zu gleicher Zeit. Bekanntlich bleibt der Tannenbaum in meinem Garten derselbe Baum, wenn er auch vier Ellen gewachsen ist. Dies benutzten die Sophisten und folgerten aus der Identität des Baumes für beide Zustände, dass auch das vier Ellen Lange identisch sei mit dem nicht vier Ellen Langen.

sich da wundern, dass uns, wie den Kranken, niemals etwas als ein sich Gleichbleibendes erscheint? Denn auch den Kranken erscheinen, weil ihr Zustand sich nicht gleich bleibt und kein gesunder ist, die sinnlichen Wahrnehmungen nicht gleichbleibend, obgleich die sinnlichen Dinge selbst deshalb an keiner Veränderung theilhaben, sondern diese nur die Empfindungen der Kranken verändern und nicht dieselben bleiben lassen. Sicherlich wird es sich auch so mit der erwähnten Veränderung verhalten; veränderten wir uns selbst nicht, sondern beharrten wir als dieselben, so würde auch etwas Bleibendes bestehen. Bei Denen, welche dergleichen Zweifel aus Verstandesgründen entnehmen, sind diese nicht leicht zu beseitigen, wenn sie nicht etwas als wahr anerkennen und dafür weiter keinen Grund verlangen; denn nur so ist eine Rede und ein Beweis ausführbar; ohne solch Anerkenntniss ist jede Besprechung und Begründung aufgehoben. Gegen Solche ist also keine Ausführung möglich; dagegen kann man Denen, die aus den angegebenen Umständen bedenklich sind, leichter entgentreten und die Gründe, welche sie bedenklich machen, beseitigen, wie aus dem Gesagten erhellt.

Es ist somit klar, dass die entgegengesetzten Aussagen von ein und demselben Gegenstande nicht zugleich wahr sein können. Dies gilt auch für die Aussagen des Gegentheiligen, weil diese nur durch Beraubung entstehen, wie sich aus einer Auflösung des Begriffes des Gegentheiligen bis auf seinen Ursprung ergiebt. Ebensowenig kann man zugleich ein Mittleres von ein und demselben aussagen;[963]) denn wenn man von einem weissen Gegenstand aussagt, er sei weder weiss noch schwarz,[964]) so ist dies unwahr; denn dann müsste er weiss und nicht weiss sein; denn eine von den beiden verbundenen Aussagen muss die wahre für den Gegenstand sein, und das

963) D. h. man kann von einem Entgegengesetzten, wie Weiss, nicht zugleich das Mittlere (Grau) aussagen.

964) Mit „Weder weiss noch schwarz“ bezeichnet A. hier nicht den konträren, sondern den kontradiktorischen Gegensatz, wie das Folgende zeigt. Dem Sinne nach hat A. Recht; aber der Ausdruck ist schlecht, da „Weiss oder Schwarz“ das Konträre bezeichnet.

Nicht-Weisse ist der Widerspruch gegen das Weisse. Deshalb haben weder die Anhänger des Heraklit noch die des Anaxagoras Recht; denn sonst müsste man das Gegentheilige von ein und demselben aussagen können. Denn wenn Anaxagoras sagt, in Allem sei ein Theil von Allem, so sagt er damit, dass etwas ebenso gut süss wie bitter, und alles andere Gegentheilige sei; wenn nämlich in Allem Alles nicht blos dem Vermögen nach, sondern in Wirklichkeit und getrennt enthalten ist. Ebensowenig kann eine Aussage zugleich falsch und wahr sein; ein solcher Satz würde zu einer Menge Schwierigkeiten führen, und wenn Alles falsch wäre, so würde auch Der, welcher einen solchen Satz behauptet, nicht wahr reden, und umgekehrt würde Der, welcher alles Wahre für falsch erklärt, nicht falsch reden. [965])

Siebentes Kapitel. [966])

Jede Wissenschaft sucht nach gewissen Anfängen und Ursachen für das von ihr befasste Wissen; so verfahren z. B. die Arzneiwissenschaft, die Gymnastik und alle übrigen hervorbringenden oder mathematischen Wissenschaften. Jede derselben umschreibt sich ein bestimmtes Ge-

965) Der Erste redet „nicht wahr", weil nach ihm Alles falsch ist; der Zweite redet „nicht falsch", weil er den Unterschied von wahr und falsch ganz aufgehoben hat; mithin jeder Satz ebensowohl als falsch wie als nicht falsch (wahr) gelten kann.

966) Dieses Kapitel entspricht dem Kap. 1, Buch 6; allein es ist im Vergleich zu den vorgehenden nicht mehr eine blos trockene Rekapitulation des dort weiter Ausgeführten, sondern hier wird die Darstellung eingehender, und es beginnt eine Selbstständigkeit der Behandlung, welche es zweifelhaft macht, ob dies Kapitel nur Entwurf oder Auszug aus Kap. 1, Buch 6 ist, wie man bei den vorgehenden mit mehr Wahrscheinlichkeit annehmen konnte. — Uebrigens wird wegen Erläuterung dieses Kapitels auf die Erl. zu Kap. 1, Buch 6 Bezug genommen.

biet und beschäftigt sich mit diesem, als einem Bestehenden und Seienden, aber nicht sofern das Seiende ein Seiendes ist, denn dafür besteht eine besondere Wissenschaft neben jenen. Von den genannten Wissenschaften fasst jede in ihrem Gebiete gewissermassen das Was auf und sucht dann das Uebrige bald strenger, bald weniger streng zu beweisen. Dieses Was nehmen Manche durch die Sinne auf, Andere stellen es als Voraussetzung auf; aus solchem induktiven Verfahren erhellt, dass es für das Wesentliche und das Was keinen Beweis giebt.

Da es eine Wissenschaft der Natur giebt, so erhellt, dass es auch eine für das Handeln und für das Hervorbringen geben wird. Bei der hervorbringenden Wissenschaft liegt der Anfang der Bewegung in dem Wirkenden und nicht in dem Hervorgebrachten, und dieser Anfang ist entweder eine Kunst oder eine andere Kraft. Ebenso ist bei der Wissenschaft des Handelns die Bewegung nicht in dem Gehandelten, sondern in dem Handelnden enthalten. Die Physik beschäftigt sich mit den Dingen, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben; deshalb muss die Physik eine rein erkennende Wissenschaft sein, die mit Handeln und Verfertigen nichts zu thun hat; denn zu einer dieser Gattungen muss sie nothwendig gehören.[967]) Wenn nun jede Wissenschaft das Was ihres Gebietes kennen und sich dessen als Anfang bedienen muss, so muss man auch wissen, wie der Physiker dieses Was zu definiren hat, und wie der Begriff des Selbstständig-Seienden hier zu fassen ist; ob mehr wie das Hohlnasige oder mehr wie das Hohle. Der Begriff des Hohlnasigen befasst den Stoff des Gegenstandes mit; der des Hohlen ist ohne diesen Stoff; die Hohlnasigkeit besteht an der Nase, deshalb wird ihr Begriff auch danach untersucht; denn das Hohlnasige ist die hohle Nase. Deshalb muss man auch bei dem Begriffe des Fleisches, des Auges und anderer Theile den Stoff immer mit angeben. Wenn aber eine Wissenschaft des Seienden als solchen und als für sich Seienden besteht, so fragt es sich, ob diese zur

[967]) Nämlich entweder zu einer erkennenden Wissenschaft, oder zu einer verfertigenden, oder zu einer handelnden Wissenschaft, in welche drei Gattungen A. die Wissenschaften überhaupt eintheilt. Man sehe Erl. 6.

Physik zu rechnen ist oder nicht. Die Physik hat nun die Dinge zum Gegenstande, welche den Anfang der Bewegung in sich selbst haben; die Mathematik ist zwar nur erkennend und hat es mit Beharrlichem zu thun, aber nicht mit getrennt für sich Bestehendem. Für das Getrennt-Bestehende und Unbewegliche muss es also eine von diesen beiden verschiedene Wissenschaft geben, wenn es überhaupt ein solches für sich Bestehende und unbewegliches Seiende giebt, wie ich zu zeigen versuchen werde. Giebt es unter den Dingen eine solche Natur, so dürfte in ihr auch das Göttliche enthalten und sie der erste und vornehmste Anfang sein. Hieraus erhellt, dass die erkennende Wissenschaft in drei Theile sich sondert, in die Naturwissenschaft, in die Mathematik und in die Wissenschaft von dem Göttlichen. Die erkennenden Wissenschaften sind besser als die anderen, und von den erkennenden ist die von dem Göttlichen die beste; denn sie hat das Geehrteste der Dinge zum Gegenstande, und jede Wissenschaft gilt für besser oder geringer je nach dem ihr eigenthümlichen Gegenstande. Man könnte zweifeln, ob die Wissenschaft des Seienden als solchen eine allgemeine sei; allein die mathematischen Wissenschaften haben nur ein bestimmtes einzelnes Gebiet zum Gegenstande; dagegen befasst die Wissenschaft des Allgemeinen Alles. Wären ferner die Gegenstände der Natur die ersten unter den Dingen, so würde auch die Naturwissenschaft die erste Wissenschaft sein; giebt es aber noch eine andere Natur und ein für sich seiendes und unbewegliches Seiende, so muss auch dessen Wissenschaft eine andere sein, welche der Naturwissenschaft vorgeht und als vorgehende auch allgemein ist. [968])

---

[968]) Dieser Schlusssatz über die Physik bildet einen Theil der Antwort auf die gestellte Frage, ob die Wissenschaft des Seienden als solchen eine allgemeine sei. Indess erledigt A. das Bedenken nicht erschöpfend. Nach A. ist jede Wissenschaft nur allgemein, d. h. sie kann nur das Allgemeine von den Dingen behandeln. Deshalb sind auch die Mathematik und Physik allgemein, und sie können deshalb in dieser Eigenschaft nicht, wie hier geschieht, der Wissenschaft des Seienden gegenübergestellt werden.

Achtes Kapitel.[969]

Da das Seiende überhaupt in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, und eine davon das Nebenbei-Seiende ist, so ist zunächst dieses zu betrachten. Dass keine von den überkommenen Wissenschaften sich mit dem Nebenbei beschäftigt, ist klar; so untersucht die Baukunst nicht das, was Denen, die das Haus bewohnen, nebenbei begegnen wird; ob sie z. B. vergnügt oder traurig darin sein werden; ebenso ist es bei der Weberei, bei der Schuhmacherkunst und bei der Kochkunst; jede von diesen Wissenschaften betrachtet nur das ihr Eigenthümliche, und dies ist ihr wesentliches Ziel. Auch handelt keine von den Gebildeten und Sprachgelehrten; noch davon, dass, wenn ein Gebildeter ein Sprachgelehrter geworden, er dann Beides zugleich sei, während er es vorher nicht gewesen; noch davon, dass das, was nicht immer ist, geworden sei; so dass Jener zugleich gebildet und sprach-

---

Vielmehr kommt das Bedenken gegen die Allgemeinheit der letzteren daher, dass sie es nur mit einem einzelnen Gegenstande, mit der Gottheit zu thun hat. Von einem einzelnen Gegenstande als solchem giebt es nichts Allgemeines. Diesen Zweifel lässt A. unerledigt.

969) Dieses Kapitel stimmt mit Kap. 2, 3 und 4, Buch 6, und die dort gegebenen Erläuterungen gelten auch hier. Mitten in diesem Kapitel hört jedoch, da wo A. von dem Zufall zu reden beginnt, dieses Verhältniss zu den früheren Büchern der Metaphysik auf. Von da ab enthalten dieses Kapitel und die folgenden bis Ende dieses Buches Bruchstücke aus der Physik des A., die bald wörtlich, bald abgekürzt ihr entnommen sind. Wie dies zu erklären, ist den Kommentatoren noch nicht gelungen. An sich sind die hier behandelten Begriffe des Zufalls und der Bewegung so bedeutend und so allgemein, dass sie ebensowohl in der ersten Philosophie wie in der Physik ihre Stelle einnehmen können, und man sieht daraus, wie vergeblich es ist, hier feste Grenzen zwischen diesen Wissenschaften ziehen zu wollen.

gelehrt geworden. Dies Alles untersucht keine der als solche anerkannten Wissenschaften, sondern nur die Sophistik; diese allein beschäftigt sich mit dem Nebenbei-Seienden, so dass **Plato** nicht übel sagte, die Sophistik habe es nur mit dem Nicht-Seienden zu thun. Dass übrigens eine Wissenschaft von dem Nebenbei-Seienden nicht einmal möglich ist, erhellt, wenn man festzustellen versucht, was das Nebenbei-Seiende ist. Von den Dingen überhaupt sagt man entweder, dass sie immer und nothwendig sind (nothwendig nicht in dem Sinne des Gewaltsamen, sondern in dem Sinne, wie es bei den Beweisen vorkommt), oder dass sie meistentheils sind, oder dass sie weder meistentheils noch immer und nothwendig sind, sondern nur so wie es sich trifft; z. B. wenn in den Hundstagen es kühl wird; denn dies geschieht nicht immer und nicht nothwendig, auch nicht meistentheils, sondern es trifft sich nur manchmal; und das Nebenbei-Seiende ist gerade das, was weder immer, noch nothwendig, noch meistentheils geschieht. Hiermit ist dargelegt, was das Nebenbei-Seiende ist, und es ist klar, weshalb davon keine Wissenschaft besteht; denn die Wissenschaft hat es nur mit dem Immer- oder Meistentheils-Seienden zu thun, und das Nebenbei-Seiende gehört zu keinem von beiden. Auch ist klar, dass von dem Nebenbei-Seienden es keine solche Ursachen und Anfänge giebt, wie für das An-sich-Seiende. Denn sonst wäre Alles nothwendig. Wenn nämlich Etwas nur ist, wenn Jenes ist, und Jenes nur, wenn ein Drittes ist, und dieses nicht ist, wie es sich trifft, sondern nothwendig ist, so ist auch das nothwendig, dessen Ursache es gewesen ist bis hinab zu der letzten Wirkung; aber dies ist das Nebenbei-Seiende; mithin wäre dann Alles nothwendig, und das Zufällige und die Möglichkeit, dass etwas entsteht oder nicht, wäre dann innerhalb des Werdenden gänzlich aufgehoben. Diese Folge tritt auch ein, wenn die Ursache nicht als ein Seiendes, sondern Werdendes angenommen wird; auch dann muss Alles mit Nothwendigkeit werden. So wird die Mondfinsterniss morgen werden, wenn Dies geschieht, und Dieses, wenn ein Anderes geschieht, und dies Andere, wenn ein Drittes geschieht; und auf diese Weise wird man auf die gegenwärtige Zeit gelangen, nachdem man die Zeit zwischen heute und morgen abgerechnet hat. Besteht also dieses,

so muss Alles nach diesem nothwendig eintreten, also Alles aus Nothwendigkeit werden. [969b])

Das Wahr-Seiende, was kein Nebenbei ist, besteht in der Verbindung innerhalb des Denkens und ist ein Zustand desselben; deshalb sucht man für dieses Seiende keinen Anfang, sondern nur für das ausserhalb und getrennt davon Seiende. Das Nicht-Nothwendige, sondern Unbestimmte nenne ich dagegen das Nebenbei-Seiende; seine Ursachen sind ungeordnet und unendlich. [970])

Das „Weshalb“ besteht sowohl in dem von Natur, wie in dem von dem Denken aus Werdenden. Zufall ist das, wo etwas davon nebenbei erfolgt; denn so wie es ein Seiendes an sich und ein Seiendes nebenbei giebt, so sind auch die Ursachen an sich und nebenbei. Der Zufall ist die nebenbei eintretende Ursache bei dem, was nach Wahl

---

969b) Für A. ist es eine ausgemachte Sache, dass es auch ein Objektiv-Zufälliges in der Natur giebt; deshalb benutzt er diesen für ihn selbstverständlichen Satz hier, um zu zeigen, dass es ein Nebenbei-Seiendes geben muss, weil sonst Alles nothwendig würde und mithin jener Satz nicht gälte. Auffallend ist, dass A. nicht bemerkt, wie das Nebenbei-Seiende nur ein anderes Wort für Zufällig-Seiend ist, und mithin sich hier Alles in Tautologien bewegt.

970) Alle diese an sich sehr sonderbar klingenden Sätze sind in den Erläuterungen zu Buch 6, Kap. 3 und 4 erklärt worden; man halte sich zum Verständniss dieser Sätze nur immer gegenwärtig, dass das Nebenbei eine blosse Beziehung und keine seiende Eigenschaft der Dinge ist. Deshalb ist das Gesund-machen für den Baumeister ein Nebenbei, aber nicht für den Arzt, und deshalb hat das Nebenbei zwar an sich seine Ursache und seine Wissenschaft, aber als Nebenbei, z. B. als das Kuriren durch den Baumeister, gehört es nicht in die Baukunst. Deshalb ist Alles, was nicht zur Baukunst gehört, für diese ein Nebenbei, dessen Ursachen sie nicht behandelt, und die deshalb für diese Wissenschaft ungeordnete und unzählige sind, und A. nennt deshalb auch die Ursachen des Nebenbei Nebenbei-Ursachen. Man sieht, wohin man mit dem Ausspinnen der Beziehungsformen gelangen kann.

und eines Zweckes wegen geschieht. Deshalb kann Zufall und Denken bei ein und demselben vorkommen, da keine Wahl ohne Denken erfolgt. Die Ursachen, von denen das Zufällige ausgeht, sind unbestimmt; deshalb ist es durch menschliches Denken nicht zu ergründen, und es wirkt nur nebenbei, aber nicht schlechthin. Der Zufall ist ein glücklicher oder unglücklicher, je nachdem etwas gut oder schlecht abläuft; Glück und Unglück bezieht sich auf die Grösse dessen. So wie kein Nebenbei-Seiendes früher als das An-sich-Seiende ist, ebenso gilt dies auch für die Ursachen. Ist also der Zufall die Ursache des Himmels, oder ist er von selbst geworden, so sind doch noch frühere Ursachen desselben die Vernunft und die Natur. [971])

---

[971]) Dieser Schluss des Kapitels über den Zufall ist ein Auszug aus der Physik, Buch II., Kap. 5 und 6, wo die hier aufgestellten Sätze umständlicher begründet werden. Insbesondere wird dort der Zufall (τυχη) von dem „von Ungefähr“ oder „von selbst“ Eintretenden (αὐτοματον) unterschieden und jenes auf das Zufällige beschränkt, was sich bei überlegten und absichtlich verübten Handlungen eindrängt. Da die ganze Erörterung über das „Nebenbei“ und den „Zufall“ ein leeres Spiel mit Beziehungen ist, welches die Erkenntniss und die Wissenschaft nicht fördert, so wird es keiner weiteren Erläuterungen dieser an sich ziemlich verständlichen Sätze bedürfen. — Der Schlusssatz ist wieder sehr charakteristisch für die Philosophie des A.; vermöge des Begriffes von „Früher“ beweist A. hier, dass, selbst wenn der Himmel zufällig geworden, doch diesem Zufall eine Vernunft und eine Natur, d. h. eine nach Gesetzen (nicht nebenbei) wirkende Natur vorangegangen sein müsse. Nun ist aber dieses „Früher“ nur ein „Früher“ für das Denken, insofern der Zufall sich nur als Negation der Regel darstellt, und ein solches Früher kann natürlich für das Früher im Sein nichts beweisen; aber freilich, wenn man mit dem Denken allein die Welt und das Universum ergründen will, muss man solche Hülfen benutzen.

Neuntes Kapitel.[972]

Manches ist nur wirklich, Anderes nur möglich, Anderes möglich und wirklich;[973] Anderes ist ein selbstständiges

---

972) Dieses Kapitel ist ein Auszug aus Buch 3, Kap. 1—3 der Physik und stimmt grossentheils wörtlich damit überein.

973) Bisher hat A. die Dinge nur in Dinge dem Vermögen und in Dinge der Wirklichkeit nach eingetheilt; es wurde das Mögliche dem Wirklichen entgegengesetzt, so dass man also annehmen musste, Beides kann nicht zugleich sein; hier führt aber A. eine dritte Art des Seienden ein, welches Vermögen und Wirklichkeit zugleich ist. A. wird dazu durch den Begriff der Bewegung veranlasst, welche er eben als diese Verbindung von Vermögen und Wirklichkeit definirt. Das Kapitel versucht diese unverständlichen Gedanken verständlich zu machen. Da dies Kapitel nur ein Auszug aus der längeren Ausführung in der Physik ist, so ist der beste Kommentar zunächst dieses Buch 3 der Physik. Indess werden trotzdem für den Leser grosse Schwierigkeiten bleiben, wie A. selbst anerkennt. Für das moderne Vorstellen ist die Bewegung gerade dasjenige, was am verständlichsten erscheint; alle anderen Kategorien, wie Kraft, Ursache, Raum, Zeit, sind nicht so geläufig und klar, wie der Begriff der Bewegung; deshalb geht auch das Bestreben der modernen Physik darauf hin, alle Veränderungen und alle Gestalten auf Bewegungen und deren Hemmungen zurückzuführen. Selbst der Begriff der Kraft wird immer mehr beseitigt, weil er nur den Inhalt der Bewegung in der Form der Ursache wiederholt, also jenen Begriff nur verdunkelt, statt zu erläutern. Somit erscheint die Bewegung als das vollkommen Deutliche und Wirkliche; man kann an ihr den durchlaufenen Raum und die durchlaufene Zeit zwar aussondern, allein die Bewegung kann durch beide allein nicht definirt werden; sie ist nicht die Einheit von Zeit und Raum, wie manche Systeme sagen, sondern sie bedarf nur beider zu ihrem Dasein; sie selbst ist ein Besonderes, was sich somit als ein Einfaches, nicht weiter

Ding oder eine Grösse oder sonst etwas von den übrigen Kategorien. Es giebt keine Bewegung ausserhalb der

---

Aufzulösendes darstellt. Daraus folgt, dass die Bewegung nicht definirt werden kann, sondern ihre Vorstellung kann nur durch Wahrnehmung erlangt werden. — Allein man ist schon im praktischen Leben nicht bei diesem einfachen Begriffe stehen geblieben; es waren namentlich die Bewegungen an den lebendigen Geschöpfen, welche dahin führten, die Kraft von der Bewegung abzusondern; so hat der Mensch, auch wenn er seine Hand nicht bewegt, doch die Kraft, sie jederzeit zu bewegen. Diese *Kraft in Ruhe* oder ohne Anstrengung, also auch nicht als Druck aufgefasst, konnte nicht wahrgenommen werden; allein man kam dahin, sie als ein Seiendes zu nehmen, weil der Gedanke und Wille in jedem Moment die Bewegung veranlassen kann, und eine solche sinnliche Wirkung eine physische Ursache zu fordern schien. In der Bewegung selbst fühlte man die Kraft, namentlich dann, wenn die Bewegung durch eine Gegenbewegung in einen Druck umgewandelt wurde; in dem Druck hatte man eine gehemmte oder gleichsam ruhende Bewegung, die wahrhaft wirklich war; so kam man dazu, die Kraft selbst auch ohne Bewegung, als ein Seiendes in dem Menschen anzunehmen, welches immer besteht, aber nur auf besonderen Anlass sich in Bewegung oder Druck äussert. Jene Kraft in Ruhe wurde so zu dem *Vermögen*; dagegen wurde die Kraft in Bewegung oder Druck zu der *Wirklichkeit*. Von dem Menschen aus wurden diese Begriffe durch Analogie auf andere Organismen und Vorgänge in der Natur übertragen. So hatte man in dieser Kraft in Ruhe eine *reale* Möglichkeit, d. h. eine Möglichkeit, die nicht blos im Denken besteht und nicht blos die Freiheit vom Widerspruch bezeichnet, sondern eine *seiende* Kraft, die aber nur ein Vermögen oder eine Möglichkeit zum Wirken vorstellte; denn ein wahrnehmbares Sein war bei derselben nicht vorhanden. —

Damit hatte man denselben Begriff erreicht, den A. von der Bewegung aufstellt; auch er nennt sie eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit, während hier allerdings nur an der ruhenden Kraft eine *seiende* Möglichkeit dargelegt worden ist.

Dinge; diese verändern sich immer nur nach den Kategorien des Seienden, und die Bewegung ist in keiner einzigen Kategorie ein Gemeinsames.[974] Ein jedes wohnt

---

Dies wird vorläufig genügen, um das Verständniss dieses Kapitels vorzubereiten; es ist aber dabei auch immer festzuhalten, dass A. unter Bewegung jede Veränderung versteht, auch die aus einer Beschaffenheit in die andere. Allen diesen Ausdehnungen des Begriffes liegt indess der ursprüngliche der örtlichen Bewegung zu Grunde. — Der moderne Materialismus hat sich mit Entschiedenheit gegen diese Annahme von Kräften ohne Aeusserung aufgelehnt; er kennt keine andere Kraft, als die wirkende; die Kraft ist ihm untrennbar vom Stoff und ewig wirksam, d. h. sie wirkt ewig Bewegung oder Druck; die Bewegung ist dabei entweder eine örtliche des ganzen Gegenstandes, oder sie ist nur eine Oszillation seiner kleinsten Moleküle, ohne dass der ganze Körper seinen Ort verändert. Für die unorganische Natur gilt diese Annahme jetzt allgemein; auch innerhalb der organischen gewinnt sie immer mehr Anhänger; die Vertheidiger der Lebenskraft, welcher Begriff nichts als eine Mischung von Kraft in Ruhe und wirkender Kraft ist, werden immer seltener. Am schwierigsten ist es für die Wissenschaft, diese Kategorie des Vermögens aus den geistigen Vorgängen des Seelenlebens zu entfernen; man kann wohl, wie Benecke gethan hat, jeden einzelnen Akt als eine neue Kraft behandeln; allein die Einheit der Seele wird damit aufgehoben. Deshalb hat auch der Materialismus die Seele zu einer blossen Verbindung unorganischer Atome und Kräfte umgewandelt, eine Vorstellung, die freilich noch aller wissenschaftlichen Ausbildung entbehrt. (B. XX., 13.)

[974]) D. h. die Bewegung, welche bei A. mit dem Begriff des Werdens zusammenfällt, ist nicht selbst eine Kategorie, sondern sie ist immer eine Bewegung von etwas, das erst unter irgend eine Kategorie gehört; es bewegt sich ein Stein, es bewegt (verändert) sich die Farbe, die Grösse, der Zustand u. s. w.; aber die Bewegung bewegt sich nicht selbst; deshalb ist die Bewegung nichts für sich und ist auch kein Gemeinsames, keine Gattung neben den Kategorien, da die Kategorien schon alle Arten des Seienden erschöpfen. — Das Sophistische

aber Allem in zweifacher Weise inne; z. B. das Dieses, theils als Gestalt des Dinges, theils als Beraubung.[974b]) Der Beschaffenheit nach ist das Eine weiss, das Andere schwarz; der Grösse nach ist das Eine vollendet, das Andere unvollendet; der Bewegung nach geht das Eine nach oben, das Andere nach unten, oder es ist das Eine leicht, das Andere schwer. Es giebt deshalb so viel Bewegungen und Veränderungen, als es Arten des Seienden giebt. Wird aber Alles in jeder Kategorie nach der Möglichkeit und Wirklichkeit eingetheilt, so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen als solchen Bewegung,[975]) und dass dies richtig ist, ergiebt sich daraus, dass, wenn

---

dieser Auffassung wird der Leser leicht bemerken; die Bewegung ist allerdings nichts Ruhendes, nichts Beharrendes, wie die anderen Kategorien, und dies scheint den Gedanken des A. veranlasst zu haben, dass er sie nicht als ein Seiendes anerkennt; sie ist in keinem Moment in Ruhe, sie ist in jedem Moment wo anders, wie das Werden; deshalb liegt es nahe, sie als etwas Besonderes neben den beharrenden Dingen und Eigenschaften (Kategorien) zu stellen, was wegen dieses Schwebens zwischen Sein und Nichts, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit nicht zu den Kategorien gehört oder nicht als eine besondere Kategorie des Seienden behandelt werden kann. — Das ist der Sinn der Stelle, welche die Definition vorbereitet.

[974b]) Unter „Dieses“ meint A. das Selbstständig-Seiende (οὐσια), und unter „Gestalt“ die Form (ειδος), welche das Wirkliche ist, dem die „Beraubung“ als Verneinung gegenübersteht.

[975]) Die entsprechende Stelle der Physik zeigt, dass A. hier damit nur sagen will: Die Bewegung ist die Verwirklichung der Kraft in Ruhe; δυναμις ist hier das Vermögen, sich zu bewegen oder sich zu verändern, in dem Erl. 973 entwickelten Sinne als ein Seiendes genommen, und die Bewegung ist die Verwirklichung dieser, vorher nur ruhenden, d. h. blos als Vermögen bestehenden Kraft. So zeigt sich, dass A. hier ganz auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Vorstellens steht. Das Bedenken, dass diese δυναμις, oder diese Kraft in Ruhe blos ein Gedankending ist, was sich nur der Mensch zur Erklärung der allein wirklichen Bewegung zurecht gemacht hat, kennt A. nicht;

das Hausbauende ein solches Vermögen ist, man es dann als ein Wirkliches ansieht, wenn es baut, und dies ist dann das Hausbauen. Dasselbe gilt für das Lernen, für die Heilkunst, für das Rollen, für das Gehen, für das Tanzen, für das Altern, für das Reifen; erst wenn das Mögliche wirklich wird, beginnt die Bewegung, nicht früher und nicht später. Wenn das nur dem Vermögen nach Seiende demnächst als Wirkliches wirkt, entweder auf sich oder auf ein Anderes, als einem Beweglichen, so ist dies die Bewegung. Dieses „als einem Beweglichen“ meine ich so: Das Erz ist die Bildsäule dem Vermögen nach; allein deshalb ist die Wirklichkeit des Erzes als Erzes keine Bewegung; denn das Erz-Sein und das „dem Vermögen nach Sein“ ist nicht dasselbe; wäre Beides dem Begriffe nach schlechthin dasselbe, so wäre auch die Wirklichkeit des Erzes eine Bewegung; aber dies ist nicht der Fall, wie sich bei den Gegensätzen ergiebt; denn das Vermögen, gesund zu sein, und das Vermögen, krank zu sein, ist nicht dasselbe (denn sonst wäre auch gesund-sein und krank-sein dasselbe); nur das Unterliegende, sei es nun eine Feuchtigkeit oder das Blut, ist als Gesundes und Krankes dasselbe. [976]) Ist also jenes nicht dasselbe, so wie auch die Farbe nicht dasselbe ist mit dem Sichtbaren, so ist die Verwirklichung des Vermögenden als solchen [977]) die Bewegung. Denn dass dies die Bewegung ist, und dass die Bewegung dann eintritt, wenn diese Verwirklichung geschieht, weder früher noch später, ist klar; denn Alles kann zu einer Zeit wirken, zu anderer nicht; so ist das Hausbauliche als solches das Vermögen, und die Wirklichkeit des Hausbaulichen als solchen ist der

---

für ihn ist die *δυναμις* seiend, und damit ist auch seine Definition deutlich.

976) Dem Vermögen nach kann etwas zugleich gesund und krank sein; der Mensch hat jederzeit das Vermögen zu entgegengesetzten Gegenständen; aber deshalb sind diese Vermögen selbst nicht identisch, sondern verschieden.

977) Der Zusatz „als solchen“ will sagen: „des zur Bewegung Vermögenden“. Das Erz hat viele Vermögen; aber nur die Verwirklichung seines Vermögens, eine Bildsäule zu werden, ist Bewegung. Man sieht, die Gedanken sind viel einfacher als der Ausdruck.

Hausbau; die Wirklichkeit ist hier der Hausbau oder das Haus. Wenn das Haus ist, so ist kein Hausbauliches mehr, vielmehr ist das Bauliche gebaut; der Hausbau muss nothwendig die Wirklichkeit sein, und dieser Hausbau ist eine Bewegung. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Bewegungen.[978]) Die Richtigkeit dieser Ansicht

[978]) Damit reduzirt sich diese weit ausholende Auseinandersetzung auf den trivialen Gedanken, dass die Bewegung die Verwirklichung des Vermögens zur Bewegung ist. Es macht also die Bewegnng gar keine Ausnahme von allen anderen Dingen in Bezug auf den Gegensatz von Vermögen und Wirklichkeit. Auch jedes Andere, nach irgend einer Kategorie Benannte, muss nach A. zuvor das Vermögen zu seiner Wirklichkeit haben, ehe es wirklich werden kann; der Samenkorn ist der Baum dem Vermögen nach, und nur deshalb kann daraus ein wirklicher Baum werden. Ebenso muss, wenn eine Bewegung wirklich werden soll, das Vermögen dazu vorher vorhanden sein. Es ist also auch hier nur das leere Spiel mit diesem Beziehungsbegriff des Möglichen, den man ja ohne Schwierigkeit jedem Seienden als vorhergehend, ja als seine Wirklichkeit in jedem Augenblick von Neuem vermittelnd, unterschieben kann. Das Eigenthümliche, was A. für die Bewegung in Anspruch nimmt, ist nur, dass die Bewegung keine eigene Kategorie sein soll, sondern nur die Verwirklichung des Vermögenden in allen Kategorien überhaupt. Die Bewegung (Veränderung) ist keine Qualität, keine Quantität, kein Selbstständiges, sondern sie ist nur der Uebergang aus dem Vermögen zur Wirklichkeit, und zwar für alle Klassen und Kategorien des Seienden. Damit ist man bei dem Begriff des Werdens angelangt; das Werden ist dieser Uebergang aus dem Nichts zu Etwas; das Mögliche oder das Vermögen ist in Wahrheit auch nur das Nichts, bezogen auf das Etwas, was es wird, und damit fallen die Bewegung im Sinne des A. und das Werden zusammen. A. hält nur deshalb an dem Vermögen als einem Seienden fest, um dem Entstehen aus Nichts zu entgehen; indess sieht man leicht, dass dies ein blosser Wortstreit ist. — Es ist nun unzweifelhaft, dass man die Bewegung und die Veränderung als einen solchen Uebergang aus Nichts (oder aus Vermögen) zum Sein oder zur

erhellt auch aus den Aussprüchen Anderer hierüber und daraus, dass man die Bewegung nicht leicht anders wird definiren können; man würde sie in keine andere Gattung verlegen können; es erhellt auch daraus, dass Andere sie das Anderssein oder die Ungleichheit oder das Nichtseiende nennen, was indess Alles sich nicht zu bewegen braucht; auch ist die Veränderung in diese oder aus diesen nicht mehr Veränderung, als die aus einem Gegentheil in das andere. Der Grund, weshalb man die Bewegung unter diese Begriffe stellt, ist, dass sie ein Unbestimmtes zu sein scheint, und die Anfänge der anderen gegensätzlichen Reihe wegen der Beraubung ebenfalls unbestimmt scheinen;[979] denn weder das Dieses noch das

---

Wirklichkeit definiren kann; aber Jeder fühlt auch, dass diese Definition das Wissen nicht weiter führt, weil sie nur den anschanlichen und in dieser Weise durchaus klaren sinnlichen Vorgang der Bewegung in blosse Beziehungsformen umwandelt, welche jener Anschaulichkeit entbehren und über das Was des Angeschauten nicht den mindesten weiteren Aufschluss geben. Es ist dies eine Eigenthümlichkeit der ganzen ehemaligen Metaphysik; all ihre Definitionen haben das Bestreben, das Seiende in blosse Beziehungsformen aufzulösen; die Elemente werden in Ursachen, das Besondere der Arten in Unterschiede, das Seiende in die Substanz, die äussersten Arten in Gegentheile u. s. w. umgewandelt. Man glaubt damit das Tiefste erreicht und das innerste Wesen des Gegenstandes erfasst zu haben, aber in Wahrheit ist vielmehr das Seiende damit zerstört oder in einen Nebel eingehüllt, der sich in gleicher Weise über Alles und Jedes ausbreiten lässt, und der das Seiende nur verdunkelt, statt es zu erhellen. Es ist die Leidenschaft, Alles definiren zu wollen, und die Leichtigkeit, das Seiende in Beziehungen aufzulösen, welche in diese falsche Richtung geführt hat, die seit A. bis Kant in der Metaphysik geherrscht hat, und in der Logik nnd Naturphilosophie Hegel's sich wieder hervorgedrängt hat.

[979]) A. hat in seiner Schrift über die Auslegung die verschiedenen Gegensätze in zwei Reihen oder Kolonnen einander gegenüber gestellt; die erste Kolonne enthält immer die bejahende Bestimmung; die andere enthält

Beschaffene, noch sonst eine Kategorie kann von der Bewegung ausgesagt werden. Die Bewegung scheint unbestimmt, weil sie weder zu den Dingen dem Vermögen nach, noch zu den wirklichen gestellt werden kann; denn weder das Grosse dem Vermögen nach, noch das Grosse der Wirklichkeit nach ist nothwendig bewegt. [979 b]) Indess scheint die Bewegung wohl eine Wirklichkeit zu sein, aber eine unvollendete, weil das Vermögende, dessen Wirklichkeit sie ist, unvollendet ist. [980]) Deshalb ist es schwer zu sagen, was sie ist; denn entweder muss man sie als Beraubung oder als Vermögen oder als Wirklichkeit schlechthin ansehen, während sie doch für keines davon geeignet erscheint. So bleibt nur die obige Auffassung übrig, dass sie sowohl Wirklichkeit wie Nicht-Wirklichkeit in dem angegebenen Sinne ist, was zwar schwer zu fassen ist, aber doch möglich ist. [981]) Auch

---

deren Gegensatz, welcher deshalb bei seiner verneinenden Natur unter den Begriff der Beraubung fällt. Diese Verneinungen sind immer unbestimmter als das Positive in der ersten Kolonne; und ebenso unbestimmt scheint die Bewegung, als ein Mittelzustand zwischen Vermögen und Wirklichkeit. Man sehe Erl. 978.

979 b) Die Bewegung ist nämlich nur der Uebergang aus dem Zustande des Vermögens überhaupt in den Zustand der Wirklichkeit überhaupt; sie ist also weder Vermögen, noch Wirklichkeit; es ist derselbe Gedanke, wonach das Werden weder Sein noch Nichts ist.

980) Die Bewegung ist nicht das Wirkliche selbst, nicht die Statue, nicht das fertige Haus, was erst da ist, wenn die Bewegung aufhört; sie ist auch nicht das Erz, oder die Statue dem Vermögen nach; aber sie vermittelt den Uebergang des Vermögenden in die Wirklichkeit, deshalb ist sie mehr als das blosse Vermögen und könnte gleichsam als eine Wirklichkeit gelten, die aber unvollendet ist, weil das Wirkliche erst mit dem Ende der Bewegung oder des Werdens da ist.

981) Hoffentlich wird der Leser nunmehr nach den vorgehenden Erläuterungen diese Schwierigkeit überwinden können. Es ist dieselbe Schwierigkeit, welche dem Werden einwohnt, was auch zwischen Nichts und Sein in der Mitte steht, während man doch sagen kann, Alles ist

erhellt, dass die Bewegung in dem Beweglichen ist; denn die Verwirklichung derselben kommt von dem Beweglichen,[982]) und die Wirklichkeit des Beweglichen ist keine andere. Die Verwirklichung muss nämlich beiden zukommen; das Bewegliche ist beweglich durch das Vermögen, das sich Bewegende ist es durch die Wirklichkeit, und die Bewegung ist das Wirkende des Beweglichen, so dass beiden gleichmässig eine Wirklichkeit zukommt,[983]) ähnlich wie der Abstand von Eins zu Zwei, und der von Zwei zu Eins nur einer ist, und wie das Steile und das Abschüssige nur Eines ist; der Unterschied liegt nur im Wissen. Aehnlich verhält es sich mit dem Bewegenden und dem Bewegten.

Zehntes Kapitel.[984])

Das Unendliche ist entweder das, was nicht durchgegangen werden kann, weil es von Natur nicht dazu

---

entweder nichts oder etwas, und es giebt kein Drittes ausser diesen beiden.

[982]) D. h. ohne Bewegliches, ohne ein Etwas, was das Vermögen, sich zu bewegen, hat, giebt es keine wirkliche Bewegung.

[983]) Diese schwülstigen Ausdrücke wollen diese in der Mitte zwischen Vermögen und Wirklichkeit stehende Natur der Bewegung ausdrücken. Die Bewegung ist nicht das fertige Werk (Bildsäule, Haus), dem die Wirklichkeit im vollen Sinne zukäme; aber sie ist auch nicht blosses Vermögen zur Wirklichkeit (nicht blosses Erz), deshalb nennt A. die Bewegung nur die Verwirklichung des Beweglichen oder des Vermögens; insoweit ist sie ein Wirkliches; dem Nichts oder dem Vermögen gegenüber ist die Bewegung ein Wirkliches; aber dem fertigen Werk, dem Gewordenen gegenüber ist sie noch keine Wirklichkeit.

[984]) Diesem Kapitel, welches den Begriff des Unendlichen behandelt, entsprechen die Kap. 4—7, Buch 3 der Physik.

geeignet ist, wie der Laut von Natur unsichtbar ist;[985]) oder, was zwar zu durchgehen ist, aber ohne dass dies ein Ende hat, oder wo das Durchgehen kaum ein Ende hat; ferner das, was, obgleich von Natur dazu geeignet, dennoch nicht durchgegangen werden kann und keine Grenze hat; ferner ist etwas der Vermehrung oder der Verminderung nach, oder auch nach beiden Richtungen unendlich.[985 b]) Das Unendliche kann nicht als ein Be-

---

[985]) D. h.: So wie es Dinge giebt, von denen das Sichtbare ihrer Natur nach nicht ausgesagt werden kann, so giebt es auch Dinge, von denen das Begrenztsein ihrer Natur nach nicht ausgesagt werden kann, und die deshalb so als unendlich gelten können, wie der Laut als unsichtbar gilt.

[985 b]) Diese Eintheilung des Unendlichen ist, wie so oft bei A. geschieht, aus dem Vorstellen des gewöhnlichen Lebens und der diesem folgenden Sprache entlehnt und deshalb ohne wissenschaftlichen Werth. — Nach realistischer Auffassung ist das Unendliche blos eine Beziehungsform im Denken, welche kein Sein hat; sie bezeichnet nur die Verneinung der Grenze oder der Bestimmtheit; es kann also ein Quantitativ- und ein Qualitativ-Unendliches geben. Jenes zerfällt wieder in vier Unterarten, nach den vier Arten der Grössen; es giebt ein Unendliches dem Raum, der Zeit, dem Grade und der Zahl nach; dabei kann die Unendlichkeit sich entweder auf das Vermehren oder Vermindern richten. An das Unendliche der Zahl schliesst sich das Unendliche des Einzelnen (Atome, Elemente) in der Welt, wonach die Einzelnen eine unendliche Zahl bilden; ferner das Unendliche in denjenigen Beziehungsformen, deren Glieder wechseln können; daraus entsteht z. B. die unendliche Reihe der Ursachen und Wirkungen, die unendliche Reihe der Form und des Inhaltes, des Wesentlichen und Unwesentlichen u. s. w. Das Qualitativ-Unendliche ist das, was für seine Beschaffenheit keine Grenze, d. h. keine Bestimmtheit hat; es ist das schlechthin Unbestimmte; dieser Begriff ist weniger gebräuchlich. Eine zweite Unendlichkeit dieser Art ist die, wo alle realen Qualitäten in einem Dinge vereint sind; dies ist die unendliche Realität, als welche Gott von der Scholastik und von Spinoza definirt worden ist; Gott gilt

sonderes und Sinnliches bestehen; denn da es weder eine Grösse noch eine Menge ist, und da sein Wesen das Unendliche ist, und zwar nicht nebenbei, so muss es untheil-

---

ihnen als der Inbegriff aller Realität, deren Arten dabei als unendlich angenommen werden. Dieser Begriff kommt noch bei Kant vor (B. II. 465). Für Hegel sind alle diese hier aufgezählten Arten des Unendlichen nur das schlechte Unendliche oder das Unendliche des Verstandes; er stellt ihnen das Vernunft-Unendliche als das allein Wahre gegenüber, „was in seinem Anderssein bei sich selbst bleibt"; Hegel nennt es den Begriff und die Idee, auch die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen. Dieses positive Unendliche Hegel's enthält den Widerspruch in sich und hat seinen Ursprung in einer falschen Auffassung der Begriffe (Ph. d. W. 109). Es kann also hier bei Seite bleiben; auch kennt A. es nicht. Alles andere oben aufgezählte Unendliche kommt darin überein, dass nach einer Richtung hin die Grenze bei ihm verneint wird, sei es die Grenze im Vermehren oder Vermindern oder im Zählen oder im Theilen, im Quantitativen oder im Qualitativen. Damit stimmt auch A. hier; denn das kaum zu Endende ist kein wissenschaftlicher Begriff, und für das, was überhaupt diesem Begriff des Unendlichen nicht unterworfen werden kann, hat A. keine Beispiele beigebracht; zieht man also diese beiden Fälle ab, so bleibt nur der hier entwickelte Begriff des Grenzenlosen. Nun ist die Auffassung dieser Bestimmung als Beziehungsform im Denken, als Verneinung der Grenze, ausserordentlich leicht; versucht man aber, ein dieser Bestimmung entsprechendes Seiendes sich bildlich vorzustellen, so ergiebt sich die Unmöglichkeit dafür, weil sowohl der Raum wie die Zeit und der Grad im Vorstellen ohne Ende vermehrt oder vermindert werden können. Es liegt dies in der Natur dieser Bestimmungen, für deren absolute Grenzen in dem Wahrnehmen des Einzelnen uns kein Anhalt geboten ist, so dass deshalb auch die Einbildungskraft sich nichts erdenken kann, was als absolute Grenze des Raumes, der Zeit und des Grades sich geltend machen könnte. Bei den Zahlen, die selbst nur Beziehungen sind, gilt dasselbe, aber nur für die Richtung nach dem Vermehren, während die Richtung nach

bar sein; aber die Grösse und die Menge sind theilbar. Ist es aber untheilbar, so kann es nur auf die Weise wie der unsichtbare Laut unendlich sein.[986]) Aber man

---

dem Vermindern an der Eins ihre Grenze hat, also hier das Verkleinern nicht endlos fortgeht. Abgesehen von diesem Fall, ergiebt sich also für das Räumliche, Zeitliche und für die Grade der Beschaffenheiten, dass das unendlich Grosse und unendlich Kleine niemals im bildlichen Vorstellen erreicht werden kann. So wie ich mithin dieses Unendliche nicht als Beziehung, sondern als ein Seiendes behaupte, gerathe ich in den Widerspruch. Das Unendliche *als Seiendes* soll ein Vollendetes, dem nichts mehr fehlt, ein vollkommen Wirkliches sein; allein das Unendliche führt bei seinem bildlichen Vorstellen nur zu einem endlosen Vermehren oder Vermindern; deshalb ist jedes *fertige* Unendliche oder das *seiende* Unendliche ein Widerspruch; es ist als Fertiges nicht unendlich, und als Unendliches niemals fertig. — Indem die Philosophie diesen Unterschied des Unendlichen, je nachdem es als Beziehungsform oder als ein Seiendes aufgefasst wird, übersah, sind daraus all die Schwierigkeiten entstanden, mit denen die Metaphysik bei diesem Begriff seit den Zeiten der Griechen zu kämpfen gehabt hat. Insbesondere beruhen auch darauf die berühmten Antinomien *Kant's*, wie B. III. 61 ausführlich nachgewiesen worden ist. Es wird sich zeigen, dass auch die Fragen, welche A. in diesem Kapitel behandelt, nur durch die Beseitigung dieser Verwechslung gelöst werden können.

986) Die entsprechende Stelle in der Physik, Buch 3, Kap. 5, ist viel verständlicher. A. erkennt hier die zu Erl. 985 entwickelte Schwierigkeit, das Unendliche als ein Seiendes sich bildlich vorzustellen, an; seine Gründe sind aber unklar oder ungenügend. Unter Grösse und Menge versteht A. eben nur eine *endliche* Grösse oder Menge. Weil dem Unendlichen die Grenzen fehlen, so kann man es nach A. nicht theilen; es entstände sonst durch das Theilen wenigstens auf einer Seite eine Grenze für den Theil des Unendlichen; d. h. der Theil wäre nicht mehr ein unendlicher, sondern endlich, aber aus Endlichen lässt sich das Unendliche durch Summirung nicht erreichen. A. gelangt so zu dem Begriff des *seienden*, aber von

meint das Unendliche nicht in diesem Sinne, und auch wir suchen nicht nach einem solchen, sondern nach dem, was nicht zu durchgehen ist.[987] Wie kann ferner das Unendliche an sich sein, wenn nicht auch die Zahl und die Grösse an sich ist, zu deren Zuständen das Unendliche gehört? Ist aber das Unendliche nur nebenbei, so würde es doch als Unendliches nicht ein Element der Dinge sein, so wenig wie das Unsichtbare ein Element der Sprache ist, obgleich der Laut unsichtbar ist.[988] Auch ist klar, dass das Unendliche nicht wirklich ist; denn jeder von ihm weggenommene Theil würde auch unendlich sein, da das wesentliche Was des Unendlichen und das Unendliche dasselbe ist, wenn das Unendliche ein Selbstständiges ist und nicht blos an einem Unterliegenden haftet. Es ist deshalb entweder untheilbar oder, wenn theilbar, ohne Ende theilbar. Dass ein und dasselbe vieles Unendliche sei, ist unmöglich; denn sonst müsste, wie die Luft ein Theil der Luft ist, das Unendliche ein Theil des Unendlichen sein, wenn das Unendliche ein

---

dem menschlichen Denken nicht vorstellbaren Unendlichen; er vergleicht es mit der Stimme, die nicht gesehen werden kann; d. h. das positiv Unendliche ist durch das Unendliche als blosse Beziehung, als blosse Verneinung der Grenze nicht zu erfassen und deshalb für den Menschen überhaupt nicht erfassbar. Es ist dies ein tiefer Gedanke, der ganz mit der realistischen Ansicht übereinstimmt, aber freilich hier sehr dunkel und mangelhaft ausgedrückt ist.

987) D. h. A. will sich nur mit dem Unendlichen als Negativem, als blosser Beziehungsform, als der Verneinung der Grenze, beschäftigen.

988) Wenn der Laut hier unsichtbar genannt wird, so kann diese Verbindung von Substantiv und Adjektiv auch so verstanden werden, dass das Adjektiv einen Inhalt oder einen Theil des Substantivs bildet, wie z. B. in dem Satz: der Laut ist hell, der Stein ist grau. Allein hier ist jener Satz nur ein verneinendes Urtheil; das Unsichtbare soll hier nichts Selbstständiges sein, sondern nur eine Verneinung ausdrücken; gerade so verhält es sich mit dem Unendlichen; auch dieses ist als Eigenschaft (als συμβεβηκος) kein Seiendes, sondern nur eine Beziehungsform, mithin kein Element der seienden Dinge.

Selbstständiges und ein Anfang ist.[989]) Das Unendliche ist also ohne Theile und untheilbar. Allein ein wirklich bestehendes Unendliche ist unmöglich; denn es müsste eine Grösse haben;[990]) es kann also nur nebenbei sein;[991]) aber dann kann es kein Anfang sein, sondern das Ding ist Anfang, dem es nebenbei innewohnt, wie die Luft oder das Gerade.

Die bisherige Untersuchung hat sich allgemein gehal-

---

989) A. meint, das Unendliche könne nicht aus vielen Unendlichen, als seinen Theilen, bestehen. Der wahre Grund dafür liegt darin, dass sonst ein Grössen-Unterschied zwischen den mehreren Unendlichen eingeführt wird, der sich mit dem Unendlichen, als dem Grenzenlosen, nicht verträgt; was kein Ende hat, kann mit Anderem der Grösse nach nicht verglichen werden; folglich kann es nur ein Unendliches der Grösse nach geben, und keine mehreren, die in der Grösse verschieden wären; folglich kann auch das Unendliche keine unendlichen Theile haben, weil in dem Theil gesetzt ist, dass er kleiner ist als das Ganze. Man sieht, diese Gründe sind treffend, aber es sind Gründe, die sich blos innerhalb der Beziehungsformen des Denkens bewegen und keine Schlüsse auf die seiende Welt gestatten. Hiergegen ist der Grund, welchen A. von der Luft hernimmt, theils dunkel, theils unpassend; A. denkt sich die Luft als ein Unendliches; aber das Unendliche haftet an ihr nach A. nur nebenbei; deshalb kann man von der ganzen Luft einen endlichen Theil nehmen, ohne jenen Satz zu verletzen.

990) Dieser Grund ist tautologisch; solche Mängel kommen davon, dass A. die Sache nicht bis auf den Grund erschöpft hat. Der Satz an sich ist richtig; der Grund müsste aber lauten: denn als ein wirkliches Unendliche wäre es ein Abgeschlossenes, Fertiges, Bestimmtes; aber dies geht nicht an, da in seinem Begriff liegt, dass das Vermehren kein Ende haben, und niemals eine Grenze eintreten soll.

991) Dies ist eine falsche Konzession, die A. macht; das Unendliche kann auch nicht als Eigenschaft sein, der zu Erl. 990 gezeigte Widerspruch ist auch dann vorhanden. Indess ist es A. hier nur darum zu thun, das Unendliche als Prinzip (Anfang) zu beseitigen.

ten; dass aber das Unendliche nicht in dem Sinnlichen ist, erhellt aus Folgendem. Wenn der Begriff eines Körpers das durch Flächen Begrenzte ist, so kann weder ein wahrgenommener noch ein blos vorgestellter Körper unendlich sein, und ebensowenig eine unendliche für sich bestehende Zahl, denn die Zahl und das, was eine Zahl hat, ist zählbar.[992]) Physikalisch betrachtet, ergiebt sich dasselbe aus Folgendem: das Unendliche kann weder zusammengesetzt noch einfach sein; ein zusammengesetzter Körper kann es nicht sein, da die Elemente eines solchen der Menge nach begrenzt sind;[993]) die Gegensätze davon müssen einander gleichmässig entsprechen, und der eine Gegensatz davon kann nicht allein unendlich sein; denn wenn das Vermögen des einen Körpers von beiden nur etwas zurückbliebe, so würde das Begrenzte von dem Unbegrenzten vernichtet werden.[994]) Ebensowenig können

[992]) Dies sind freilich sehr schlechte Gründe, die nur das *thema probandum* in umgekehrter Form wiederholen. Wenn ich in den Begriff des Körpers schon das Begrenzte mit hineinnehme, so kann allerdings das Unbegrenzte kein Körper sein; solche Beweise sind billig.

[993]) Auch dies ist eine *petitio principii* und aus dem Begriff des begrenzten Körpers entnommen, während doch das Begrenzte gerade die Frage ist.

[994]) In seiner Physik giebt A. dazu das Beispiel: Wenn ein Körper aus Luft und Feuer bestände, so könnte er sich nicht erhalten, wenn die Luft unendlich, das Feuer aber endlich in ihm wäre; die Luft würde dann als das Unendliche das Feuer als das Endliche aufzehren, selbst wenn dieses auch an sich vielmal (nur nicht unendlich) stärker wäre als die Luft an sich. — Hier hat man ein Beispiel von der Naturforschung der Alten. Zunächst verwandelten sie die Elemente des Seienden in Beziehungsformen, d. h. hier in Gegensätze; von diesen kann man bildlich sagen, sie stehen einander entgegen und sind einander feindlich, und so wendet man dies für die Beziehungsform als solche geltende Gesetz auf das wirklich Seiende ohne Bedenken an und vergisst, dass die Basis dafür nur das Belieben des Denkenden ist, der das Seiende erst seiner Natur entkleidet und zu einer Beziehungsform gemacht hat. Als Beziehungsgegensätze

beide Seiten unendlich sein; denn ein Körper ist das, was nach allen Richtungen hin einen Abstand hat; das Unendliche hat aber einen unbegrenzten Abstand, und wäre daher das Unendliche ein Körper, so müsste es nach allen Richtungen unendlich sein.[995]) Ebensowenig kann das Unendliche ein einzelner und einfacher Körper sein; noch kann es, wie Manche meinen, neben den Elementen bestehen, noch können letztere daraus abgeleitet werden (denn einen solchen Körper neben den Elementen giebt es nicht, da alle Dinge sich in dasselbe auflösen, aus dem sie sich gebildet haben, und ausser den einfachen Körpern nichts Unendliches sich dabei zeigt[996])). Ebensowenig kann das Feuer oder ein anderes Element unendlich sein, denn, abgesehen von der Unmöglichkeit, dass eines von ihnen unendlich sei, ist es auch unmöglich, dass Eines das All, wenn dieses auch begrenzt wäre, sein oder werden könnte, wie Heraklit sagt, dass Alles einst in Feuer sich umwandeln werde. Derselbe Grund gilt auch für die Eins, welche die Physiker neben den Elementen

---

mögen sie einander aufzuheben suchen; allein dies Gegensätzliche ist nur ein Kleid, was dem Seienden übergezogen worden; ob auch das Seiende als solches sich bekämpft, ist damit noch nicht im Mindesten ausgemacht; und schon aus der Chemie ist bekannt, dass die neutralen Bestandtheile eines Körpers sich in keinem solchen Kampfe befinden, obgleich man auch sie als Gegensätze nehmen kann. — So zeigt sich überall bei A. die Beobachtung durch die Umwandlung des Gegenstandes in Beziehungsformen gehemmt und gestört; so allein erklärt sich die im Alterthum herrschende Meinung, dass das Denken für sich und ohne Beobachtung die Gesetze der Natur erreichen könne.

995) Auch hier dreht sich der Beweis im Kreise, wie bei Erl. 993.

996) Hier stützt A. den Beweis auf die Beobachtung; allein in der zu diesem Beweis nöthigen Allgemeinheit ist sie nicht anzustellen; man kann immer nur sagen: bis jetzt ist noch kein Unendliches beobachtet worden. Solche Induktion genügt aber nicht; der wahre Beweis muss vielmehr aus dem Nicht entlehnt werden, was in dem Unendlichen steckt und sein Wesen bildet.

aufstellen. Denn Alles geht in das Gegentheilige über, wie das Warme in das Kalte.[997]) Ferner ist der sinnliche Körper irgendwo, und das Ganze hat denselben Ort wie der Theil; die Erde z. B. hat denselben Ort wie ein Stück von ihr. Ist daher das Unendliche gleichartig, so muss es entweder unbeweglich sein oder sich immer bewegen. Dies ist aber unmöglich; denn weshalb sollte es sich eher nach oben wie nach unten oder wo anders hin bewegen? Wäre das Unendliche z. B. eine Erdscholle, wo sollte da dieselbe sich bewegen oder ruhen? da der Raum, den der ihr gleichartige Körper einnimmt, unendlich ist, und sie mithin den ganzen Raum ausfüllen wird.[998]) Aber wie? Was hat sie für eine Ruhe und was für eine Bewegung? Oder ruht sie überall? Dann kann sie sich nicht bewegen; oder bewegt sie sich überall? Dann kann sie nicht zur Ruhe kommen.[999]) Wenn

[997]) Auch hier wird aus Sätzen, die aus mangelhaften Induktionen abgeleitet und dann in Beziehungsformen (Gegensätze) umgewandelt worden sind, ein Beweis a priori gegen die Hypothese des Heraklit geführt. Diese Hypothese ist allerdings ein leeres Spiel des Denkens; aber ebenso auch die Widerlegung derselben hier durch A. Aber dies ist gerade die Natur der alten Metaphysik; der Eine baut aus schlechten Gründen ein Bauwerk auf, und der Andere reisst es mit ebenso schlechten Gründen wieder nieder. Anstatt sich an die sorgsame und vorsichtige Beobachtung des Seienden zu halten, überspringt die alte Metaphysik diesen Weg und verwandelt das Seiende in ein leeres Spinngewebe von Beziehungen, wo das Denken allerdings ganz zu Hause ist und leicht Gesetze aufstellen kann, aber Gesetze, für welche leider die Brücke zu dem Seienden fehlt.

[998]) Da in dem Begriff des Räumlich-Unendlich-Grossen liegt, dass nicht ein leerer Raum neben ihm bleiben kann, denn sonst könnte es da noch vermehrt werden, so fehlt für dieses unendlich Grosse der Platz zur Bewegung.

[999]) Damit will A. beweisen, dass das Unendlich-Grosse auch nicht in Ruhe sein kann. Der Beweis ist unbeholfen und deshalb schwer verständlich. Auch hier liegt der Beweis nur in den Beziehungsformen. Ruhe ist etwas Relatives; man braucht noch ein Anderes, um in

aber das Ganze ungleichartig ist, so sind auch die einzelnen Orte ungleichartig, und dann ist erstlich der Körper des Ganzen nur durch Berührung Eins; zweitens müssen dann die Theile entweder begrenzt oder der Art nach unendlich sein; begrenzt können sie aber nicht sein, denn dann wären, wenn das Ganze unendlich ist, wie z. B. das Feuer oder das Wasser, einige Theile unendlich, andere nicht; und in diesem Falle müssten die dem Unendlichen Entgegengesetzten zu Grunde gehen. Sind aber die Theile unbegrenzt und einfach, so sind auch die Orte unbegrenzt und die Elemente ebenfalls; ist dies aber unmöglich, so folgt, dass die Orte begrenzt sind und auch das Ganze nothwendig begrenzt ist. Ueberhaupt ist es unmöglich, dass ein Körper und der Raum für einen solchen unbegrenzt sei, wenn jeder sinnliche Körper schwer oder leicht ist. Denn er muss sich nach der Mitte oder nach oben bewegen, während es doch unmöglich ist, dass das Unendliche als Ganzes oder nach der Hälfte oder nach sonst einer Weise leidet.[1000]) Denn wie soll man

---

Bezug auf dieses sagen zu können, das Erste bewegt sich oder ruht. Das allein Wahrnehmbare bei der Bewegung besteht nämlich nur in dem abnehmenden oder zunehmenden Abstand zweier Körper; dagegen kann man nicht wahrnehmen, ob der eine oder der andere sich bewegt, weil bei dieser Frage jene Wahrnehmung in eine Beziehung umgewandelt wird, bei der beide Körper sich vertreten können. Deshalb kann derselbe Körper zugleich ruhen und sich bewegen, nämlich in Bezug auf verschiedene Gegenstände; der Tisch in der Kajüte ruht in Beziehung auf das Schiff, und bewegt sich in Beziehung auf das Ufer. Ist also die Ruhe ohne ein Anderes im Raume nicht auszusagen, und ist ein solches Andere neben dem Unendlich-Grossen nicht möglich, so erhellt, dass man von dem Unendlichen auch nicht die Ruhe aussagen kann. Diese Gedanken liegen bei A. unter; allein sie sind nicht klar von ihm erfasst, und deshalb ist auch ihre Darstellung schwer verständlich. Etwas deutlicher ist die Ausführung in Kap. 5, Buch 3 der „Physik“.

[1000]) Unter „leiden“ ist überhaupt „verändert werden“ zu verstehen, worin auch die Bewegung enthalten ist, sei sie eine ganze oder theilweise. Dieser Beweis des A. ist

es theilen? und wo ist bei einem Unendlichen das Unten und das Oben oder das Ende und die Mitte? Jeder sinnliche Körper ist in einem Orte; von dem Orte giebt es aber sechs Arten,[1001] und es ist unmöglich, dass diese in einem unendlichen Körper sein können. Ist aber überhaupt ein unendlicher Ort unmöglich, so ist es auch der unendliche Körper; denn das „in-einem-Orte-sein" bedeutet entweder ein Oben oder ein Unten oder eine andere dieser Bestimmungen, und jede davon ist ein Begrenztes.[1002] Das Unendliche ist nicht dasselbe und nicht von derselben Natur bei der Grösse, bei der Bewegung und bei der Zeit; sondern das Spätere bezieht sich auf das Frühere; die Bewegung z. B. bezieht sich auf die Grösse, an welcher die Bewegung oder die Veränderung oder die Vermehrung erfolgt; und die Zeit ist eine solche durch die Bewegung.[1003]

---

sophistisch, weil er dem Unendlichen der Grösse nach hier das Unendliche der Realität nach (die göttliche Substanz des Spinoza) unterschiebt, von der allein man das Leiden vermöge eines analytischen Urtheiles leugnen kann.

[1001] Statt „Arten" (εἴδη) sagt A. in der Physik „Richtungen" (διαστασεις); er meint also die Richtung nach oben, unten, links, rechts, vorwärts und rückwärts.

[1002] Auch dieser Beweis dreht sich im Kreise; das Wahre daran ist, dass die Unendlichkeit der Grösse nach auf der Natur des Raumes beruht. Weil wir bei dem leeren Raum keine Bestimmung kennen, die ihn begrenzte, so können wir uns auch keine Grenze desselben vorstellen, und deshalb kann ich kein Grösstes zu Stande bringen; es bleibt immer noch Raum daneben. Dies ist der Anlass gewesen, dass man dann das Unendlich-Grosse auch auf die den Raum erfüllenden Körper übertragen hat.

[1003] Diese fragmentarischen Bemerkungen wollen nur andeuten, dass das Unendliche sich verschieden gestaltet, je nach dem Seienden, auf das es angewendet, und je nach der Grenze, die durch dasselbe verneint wird. Es hätte freilich die Untersuchung dieser übrigen Arten des Unendlichen auch in die Metaphysik gehört.

Elftes Kapitel.[1004])

Es verändert sich etwas entweder nebenbei, z. B. wenn ein gebildeter Mensch geht,[1005]) oder man sagt einfach, ein Ding verändert sich, wenn sich etwas daran verändert, z. B. ein Theil desselben; so sagt man: der Körper wird gesund, weil das Auge gesund geworden ist. Es giebt nun etwas, was an sich und zuerst sich bewegt, und dies ist das Bewegliche an sich. Auch bei dem Anderes Bewegenden findet dasselbe statt; es bewegt entweder nebenbei oder theilweise oder an sich. Es giebt etwas, was das erste Bewegende ist, und etwas, was in einer Zeit und von etwas und zu etwas bewegt wird. Die Formen und Zustände und der Ort, wohin das Bewegte sich bewegt, sind unbeweglich; z. B. die Wissenschaft und die Wärme;[1006]) nicht die Wärme, sondern die Erwärmung ist die Bewegung.

[1004]) Dieses Kapitel behandelt die Begriffe der Veränderung und Bewegung und entspricht dem Kap. 1, Buch 5 der „Physik“, welches letztere ausführlicher und deshalb verständlicher ist.

[1005]) Das Gehen oder die Veränderung ist hier für das Gebildete nur eine Veränderung nebenbei, weil nicht das Gebildete, sondern der Mensch, zu welchem das Gebildete gehört, das eigentlich Gehende ist.

[1006]) Da die Bewegung und Veränderung, wie in Kap. 9 ausgeführt worden, nicht selbst zu einer der bekannten Kategorien gehört, vielmehr nur der Uebergang aus Einem in das Andere innerhalb der Kategorien ist, so muss natürlich das, in was die Veränderung erfolgt, ein Festes, Unbewegtes sein; denn die Bewegung ist eben von ihm abgetrennt und als ein Besonderes hingestellt; damit werden die übrigen Bestimmungen des Vorganges von selbst zu unbewegten. Solche Sätze sind aber keine neuen, die Erkenntniss erweiternden Gesetze (keine synthetischen Urtheile im Sinne Kant's), sondern blos analytische Urtheile, die schon in den aufgestellten Begriffen des Vorganges enthalten sind. A. bemerkt indess diese Tautologie nicht; er meint mittelst solchen nur trennenden und auflösenden

Die nicht nebenbei stattfindende Veränderung findet nicht bei Allem statt, sondern nur bei dem Gegentheiligen, bei dem Mittleren und bei dem Widersprechenden, wie sich auf induktivem Wege ergiebt.[1007]) Es verändert sich etwas entweder aus einem Unterliegenden in ein Unterliegendes oder aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes, oder aus einem Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes, oder aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Unterliegendes. Unter „Unterliegendem" verstehe ich das durch eine Bejahung Kundgethane. Es muss also eine dreifache Veränderung geben, da die Veränderung aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes keine Veränderung ist, weil sie weder ein Gegentheiliges noch ein Widersprechendes betrifft, und überhaupt keinen Gegensatz enthält.[1008]) Die Veränderung aus einem Nicht-Unterliegenden in ein Unterliegendes, was widersprechend entgegengesetzt ist, ist das Entstehen, und zwar schlechthin, wenn die Veränderung schlechthin ist oder bestimmt bei einer bestimmten Veränderung; dagegen ist die Veränderung aus einem Unterliegenden in ein Nicht-Unterliegendes das Vergehen, und zwar schlechthin, wenn die Veränderung schlechthin ist, oder Vergehen von etwas, wenn die Veränderung nur etwas betrifft. Wenn nun das Nichtseiende in mehrfachem Sinne gebraucht wird, und weder das auf Verbindung oder Trennung beruhende Sein,[1009]) noch das dem schlechthin Seienden entgegengesetzte Sein-dem-Vermögen-nach

---

Denkens eine Erweiterung der Erkenntniss zu erlangen, und deshalb ist diese Methode so vorherrschend in seinen Schriften.

1007) Man sehe Kap. 4, Buch 10 im Anfang. Der Sinn ist, dass die Veränderung immer in ein mehr oder weniger Konträres führt, aber nicht in etwas, was der Gattung nach von dem, aus dem die Veränderung erfolgt, ganz verschieden ist; so verändert sich eine Farbe in keinen Ton, und der Schmerz in keinen Stein.

1008) Der erste Satz ist blos eine logische Annahme von vier Fällen; davon wird der vierte ausgeschieden, da eine Veränderung aus Nichts in Nichts selbst ein Nichts ist; deshalb bleiben nur drei Fälle.

1009) Damit meint A. das „Wahr-sein", welches, ob-

eine Bewegung haben kann (denn das Nicht-Weisse oder Nicht-Gute kann zwar sich bewegen, aber nur nebenbei, wenn z. B. das Nicht-Weisse ein Mensch wäre; aber das schlechthin Nicht-Weisse kann es nicht, da das Nicht-Seiende unmöglich sich bewegen kann), so ist dann auch unmöglich, dass das Entstehen eine Bewegung ist, denn es ist das Nicht-Seiende, was wird; denn wenn es auch immerhin nur nebenbei wird, so bleibt es doch richtig, dass das Nicht-Seiende schlechthin an dem Werdenden sich befindet.[1010]) Ebenso ist es auch unmöglich, dass das Entstehen ein Ruhen ist. Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch hinzu, dass, wenn alles Bewegte in einem Orte ist, das Nicht-Seiende doch in keinem Orte ist, denn es müsste sonst irgendwo sein. Ebenso ist auch das Vergehen keine Bewegung; denn das Gegentheil von Bewegung ist entweder Bewegung oder Ruhe, und von dem Entstehen das Vergehen.[1011]) Giebt es also nur drei

---

gleich es nur ein Wissen ist, von A. doch als ein Sein behandelt wird.

[1010]) A. will beweisen, dass die Veränderung aus dem Nichts in das Sein oder das Entstehen nicht als Bewegung angesehen werden könne; und zwar stützt er den Beweis einfach darauf, dass das Nichts, mit dem das Entstehen anfängt, sich nicht bewegen könne. Dies ist nun Alles freilich selbstverständlich; aber um so sonderbarer erscheint der hierzu herbeigeschaffte schwerfällige Beweis, der die Sache nicht gewisser macht, als sie schon durch den Begriff des Nichts von selbst sich darstellt. Uebrigens wird hier von A. die Veränderung von der Bewegung unterschieden, während Bewegung (κινησις) in der Regel auch jene mit umfasst; wie z. B. Kategorien, Kap. 15. Indess ist es möglich, dass A. damit nur aussprechen will, dass kein Entstehen allmählich (wie bei der örtlichen Bewegung) erfolge.

[1011]) Wenn das Entstehen erwiesenermassen keine Bewegung ist, so muss dies auch von dem Vergehen gelten, da das Vergehen nicht das Gegentheil von Bewegung, sondern von Entstehen ist, und das von dem Einen Geltende auch von seinem Gegentheile gilt, soweit es die beiden zu Grunde liegende Gattung betrifft. Dies ist der Sinn der Stelle. — Das Trügerische solcher Schlüsse

Veränderungen, und ist jede Bewegung eine Veränderung, und gehört die Veränderung als Entstehen und Vergehen nicht zur Bewegung, und ist diese einander widersprechend entgegengesetzt, so kann nur die Bewegung aus einem Unterliegenden in ein Unterliegendes allein eine solche sein.[1012]) Das Unterliegende ist aber entweder ein gegen-

---

leuchtet ein; kein Naturforscher benutzt sie heutzutage; nur die Metaphysik ist weniger bedenklich. — Wenn A. als Gegentheil der Bewegung wieder die Bewegung hier nennt, so meint er damit Bewegungen in entgegengesetzter Richtung.

[1012]) Das Ziel, auf das dieses Kapitel hinarbeitet, ist hier am Schluss ausgesprochen; es ist der Satz: dass die Bewegung nur am Seienden stattfindet, und dass das Entstehen aus Nichts und das Vergehen in Nichts keine Bewegungen sind. Trotzdem darf man unter Bewegung hier nicht blos die örtliche verstehen; A. versteht darunter auch die Bewegung der Qualität und Quantität nach; er meint also recht eigentlich das, was man im Deutschen „Veränderung“ nennt. Unter diesen Umständen verliert der hier bewiesene Satz noch mehr an seiner Bedeutung; er ist dann ein blosses Spiel der Schule. Nach A. verlangt jede Bewegung ein Unterliegendes; fehlt dieses, ist sie eine aus dem reinen Nichts zu Etwas, oder umgekehrt, so ist dies keine Bewegung, sondern ein Entstehen und Vergehen. Man kann dies allerdings nicht bestreiten, aber offenbar nur deshalb nicht, weil vorher A. die Begriffe in dieser Weise definirt hat; es ist genau das Verfahren, wie es später Spinoza einhält, der sich auch erst eine Reihe von Begriffen und Definitionen zurecht macht und dann aus diesen so gemachten Begriffen seine Gesetze entwickelt, die deshalb nur analytische Urtheile im Sinne Kant's, d. h. reine Tautologien sind und auf Geltung im Seienden keinen Anspruch machen können, weil sie aus Begriffen abgezogen sind, deren Sein vorher nicht festgestellt ist. — Ist somit das Ergebniss dieses Kapitels ein blosses Spiel mit selbstgemachten Begriffen, so zeigt das folgende Kapitel, dass A. an diesem Ergebniss nicht einmal festhält; denn wenn er da die Veränderung einer Sache nach ihren Eigenschaften, Gestalt und Grösse zu den Bewegungen rechnet, so sind doch im Grunde auch

theiliges oder ein mittleres, da auch die Beraubung als Gegentheil gelten muss und durch Bejahung kundgethan wird, wie z. B. das Nackte, das Blinde oder das Schwarze.

---

diese Fälle ein Entstehen aus Nichts, also im Sinne dieses Kapitels keine Bewegung. Denn das Roth dieser Kirsche war nicht an der unreifen Frucht; die Gestalt dieses Baumes war nicht an dem Kern, aus dem er gewachsen; also ist die Eigenschaft, die jetzt besteht, vorher nicht da gewesen, und mithin hat für diese Eigenschaft genau ein Entstehen aus Nichts stattgefunden, wie es A. hier behandelt und von der Bewegung ausschliesst. A. sucht den Unterschied darin, dass bei den Eigenschaften etwas unterliege, an dem das Entstehen stattfinde, also da kein reines Nichts vorliege; allein diese Unterlage ist für die entstehende Eigenschaft ohne Bedeutung; denn das Entstehen trifft nur die Eigenschaft und nicht das Unterliegende. Sodann meint A., es sei in einem solchen Falle kein Entstehen aus Nichts, sondern aus einem Entgegengesetzten, also aus einem Seienden; so entsteht z. B. das Roth der Kirsche aus dem Grün der unreifen Frucht, die Gestalt des Baumes aus der Gestalt des Kernes; allein gerade hierin liegt die Täuschung; dieses „aus" kann man nicht wahrnehmen; es ist ein Zusatz des Denkens zu dem Wahrgenommenen, eine Bekleidung des Seienden mit einer Beziehungsform; das allein Wahrgenommene ist das Vergehen des Grünen und das Entstehen des Rothen; aber dass das Rothe aus dem Grünen entstehe, ist ein Zusatz des Denkens, d. h. der Einschub einer Beziehungsform. — Somit erscheint das folgende Kapitel im Widerspruch mit diesem; entweder ist auch die Veränderung der Eigenschaften und der Grösse keine Bewegung, oder es ist alles Entstehen und Vergehen Bewegung. — Solcher Abschluss zeigt aber zugleich das Hohle dieser ganzen Untersuchung, und dass es zuletzt nur Worte, d. h. selbstgemachte Begriffe sind, über die man streitet; die Erkenntniss des Seienden wird davon nicht berührt. Auf was es A. hier ankommt, ist der Satz, dass Etwas nicht aus Nichts entstehen könne. An diesem Satz hält er fest; deshalb lässt er das Entstehen von Grössen und Eigenschaften zu, weil hier das Entgegengesetzte oder das Unterliegende als das Etwas behandelt werden kann, aus

Zwölftes Kapitel.[1013])

Wenn die Kategorien aus dem Selbstständig-Seienden, aus der Beschaffenheit, dem Orte, dem Thun oder Leiden, der Beziehung und der Grösse bestehen, so muss es drei Bewegungen geben, und zwar eine Bewegung der Beschaffenheit, eine der Grösse und eine des Ortes.[1014])

---

dem das Neue entstanden ist; aber eben deshalb leugnet A. das Entstehen (die Bewegung) bei dem Selbstständigen (Unterliegenden), weil hier das Etwas fehlt, aus dem es werden könnte. A. erkennt hier an, dass diesem Selbstständigen das Nichts vorhergegangen ist; allein er bestreitet trotzdem das Entstehen des Selbstständigen; es ist oder ist nicht nach A.; aber es entsteht und vergeht nicht. Dabei bleibt noch ein Doppelsinn; A. leugnet damit entweder das Entstehen aus dem Nichts oder das allmähliche Entstehen.

1013) Dieses Kapitel entspricht Kap. 2 und 3, Buch 5 der „Physik"; letztere sind ausführlicher und verständlicher. Die Kritik dieses Kapitels ist zum Theil in Erläut. 1012 im Voraus gegeben.

1014) Im Deutschen bezeichnet das Wort Bewegung nur die örtliche Bewegung; die beiden anderen hier von A. genannten Bewegungen nennt man Veränderung. Auch das Griechische hatte für diese Veränderung besondere Worte (ἀλλοίωσις, μεταβολή), die auch im Leben dafür benutzt wurden; indess das bei den griechischen Philosophen herrschende Streben, Verschiedenes unter möglichst wenige höhere Begriffe zu bringen, hat sie dazu geführt, der Bewegung (κίνησις) diesen weiteren Sinn beizulegen, welcher sich dann durch das ganze Mittelalter und selbst bei Baco erhalten hat; obgleich die Ortsbewegung und die Veränderung nach Qualität und Quantität so verschiedene Vorgänge sind, dass es keineswegs die Naturwissenschaft gefördert hat, wenn man sie unter eine Gattung gebracht und mit einem Worte bezeichnet hat. Deshalb hat auch die moderne Naturwissenschaft diesen Sprachgebrauch aufgegeben, und ihr Bestreben geht gerade dahin, alle qualitative und quantitative Veränderung der Dinge auf blosse

Von dem Selbstständig-Seienden giebt es keine Bewegung, weil es kein Gegentheil hat; ebenso wenig von der Beziehung; denn wenn das eine Glied sich nicht verändert, so ist es richtig, dass auch das andere sich nicht verändert, und mithin geschieht ihre Bewegung nur nebenbei.[1015]) Auch giebt es keine Bewegung von dem Thuen-

---

Ortsbewegung der Moleküle zurückzuführen. Indem man in Folge dessen vermocht hat, die Vorgänge der Rechnung zu unterwerfen, hat man wahrhafte Naturgesetze entdeckt, wie z. B. für die Unterschiede der Töne und der Farben, die aus der verschiedenen Schnelligkeit der Oscillationen abgeleitet und durch mannichfache Versuche bestätigt werden. Ein solches Verfahren ist wahre Naturforschung, selbst über das unmittelbar Wahrnehmbare hinaus. Vergleicht man damit das, was A. hier bietet, so erweist es sich dagegen als ein hohles Spiel mit Worten und mit selbstgemachten Begriffen, was trotz aller Spitzfindigkeit nicht einen Schritt in der Erkenntniss der Natur weiter bringt. Dieses Kapitel ist insofern ein belehrendes Beispiel über die Vergeblichkeit des Unternehmens, die Natur in ihrem geheimsten Inneren durch reines Denken erreichen zu können. Trotzdem, dass die Griechen und das Mittelalter 2000 Jahr lang ihren Scharfsinn in dieser Weise angestrengt haben, ist die Erkenntniss der Natur doch erst fortgeschritten, als man dieses metaphysische Spiel auf die Seite warf, mit der Wage und dem Zirkel an Dinge herantrat und anstatt schwankender Begriffe feste, der Rechnung unterliegende Gesetze aufsuchte.

[1015]) Der Text ist hier nicht ganz zuverlässig; indess haben die neueren Uebersetzer Prantl und Schwegler den philosophischen Sinn nicht getroffen, der an sich klar ist. Da die Verhältnisse und überhaupt die Beziehungsformen nur im Denken sind, die Veränderung aber von A. nur auf Seiendes bezogen wird, so ergiebt sich daraus von selbst, dass die Beziehungsformen nicht in einander übergehen können, sondern so wie die Zahlen diskret sind; so giebt es keine Veränderung der Ursachlichkeit in die Substantialität, die Beziehung durch Gleich verändert sich nicht in eine Beziehung durch Nicht; das „All" kann sich nicht in eine „Zahl" verändern u. s. w. Statt dessen halten jene Erklärer sich an die quantitative Ver-

den und Leidenden, und von dem Bewegenden und Bewegten, weil es keine Bewegung der Bewegung und kein Entstehen des Entstehens giebt, und überhaupt keine Veränderung der Veränderung. Nur in zweifacher Weise liesse sich eine Bewegung einer Bewegung denken; entweder so, dass die Bewegung das Unterliegende wäre, wie z. B. ein Mensch bewegt wird, weil er aus einem weissen sich in einen schwarzen umwandelt; aber in dieser Weise müsste die Bewegung auch erwärmt oder erkältet oder vermehrt werden, oder ihren Ort verändern können, was unmöglich ist, weil die Veränderung nicht zu dem Unterliegenden gehört; oder etwas anderes Unterliegende müsste sich aus der Veränderung in eine andere Form verändern, wie z. B. ein Mensch aus der Krankheit in die Gesundheit; aber auch dies ist nur nebenbei möglich; denn diese Bewegung aus Einem in das Andere ist eben selbst die Veränderung, und dies gilt auch von dem Entstehen und Vergehen, ausser dass letztere in bestimmt Entgegengesetztes stattfinden, die Bewegungen aber nicht;

änderung der Dinge, welche durch die Beziehungsform bezogen sind, und meinen in dieser Veränderung eine Veränderung der Beziehungsform selbst zu finden; so sagen sie, das Verhältniss von 2 zu 3 verändert sich, wenn statt der 3 die 4 gesetzt wird; allein dann ist nur das Bezogene geändert, aber die Zahlbeziehung an sich bleibt. Bei anderen Beziehungen ist dies deutlicher; wenn z. B. zwei Theile durch gleich bezogen sind (wenn sie einander gleich sind), so wird durch Beschneiden des einen Theiles das Gleich aufgehoben, und es tritt dafür das Ungleich ein; allein das Gleiche selbst hat sich deshalb nicht in das Ungleiche verändert; denn beide sind nur im Denken und so geschieden, dass kein Uebergang von dem Einen zu dem Anderen stattfindet. So können also wohl andere Verhältnisse bei den Zahlenproportionen durch Aenderung eines Gliedes eintreten, aber das erste Verhältniss selbst hat sich dann nicht verändert, sondern es hat einem völlig neuen Platz gemacht; nur die Sprache drückt dies nachlässig und ungenau aus. Deshalb kann A. sagen, die Veränderung sei hier nur ein Nebenbei, d. h. sie trifft nicht das Verhältniss selbst, sondern die Quantität oder Qualität der bezogenen Dinge.

die Veränderung aus der Gesundheit in die Krankheit müsste dann zugleich die Veränderung aus dieser Veränderung in eine andere sein. Denn es ist klar, dass das, was krank geworden ist, sich vorher in irgend etwas verändert haben muss (denn auch Ruhe ist möglich), und zudem nicht in jedes Beliebige; und auch die entgegengesetzte Veränderung wird wiederum aus Etwas in ein Anderes geschehen sein. Die entgegengesetzte Veränderung wird deshalb gleichfalls die Genesung sein, aber nur als nebenbei geschehend, wie bei der Veränderung aus dem Erinnern in das Vergessen geschieht, weil das, dem sie einwohnen, sich verändert, und zwar bei dem Einen hinsichtlich des Wissens, bei dem Anderen hinsichtlich der Gesundheit.[1016])

[1016]) Diese minutiöse Beweisführung, dass es keine Veränderung der Veränderung gebe, ist nicht leicht zu verstehen; auch hilft die Parallelstelle in der „Physik" Buch 5, Kap. 2 wenig weiter. Schwegler hat diese Stelle in seinem Kommentar sehr gut erläutert; es lohnt indess nicht, diese ausführliche Erläuterung hier aufzunehmen, da der Satz ein leeres Gedankenspiel der Schule ist und er überdem kürzer und direkt aus der Natur des trennenden Denkens und der Begriffe bewiesen werden kann. So wenig wie der Begriff Mensch durch die Unterschiede der einzelnen Menschen verändert werden kann, ebenso wenig kann der Begriff der Veränderung durch die Besonderheit der einzelnen Veränderungen eine Veränderung erleiden. Vermöge des begrifflichen Trennens wird im Denken ein gemeinsames Stück aus den vielen Einzelnen ausgesondert, was in allen dasselbe ist, und dieses bildet den Begriff derselben. Durch diese Absonderung der Unterschiede der Einzelnen kann natürlich dieses begriffliche Stück von dem Wechsel dieser Unterschiede nicht mehr affizirt werden. Ebenso verhält es sich auch bei dem Begriff der Veränderung. Aus den einzelnen Veränderungen wird ein begriffliches Stück ausgesondert, was allen Einzelnen gemeinsam ist; dies ist die begriffliche Veränderung, entsprechend jenem begrifflichen Menschen. Indem dieser oberste Begriff der Veränderung damit alle einzelnen irgend möglichen Veränderungen umfasst, bleibt er für jede einzelne Veränderung unverändert, ist immer derselbe, und keine einzelne

Auch würde man in das Endlose gerathen, wenn es eine Veränderung der Veränderung und ein Entstehen des Entstehens gäbe; denn wenn das Spätere ist, so muss auch das Frühere gewesen sein; wenn z. B. das Entstehen überhaupt würde, so müsste auch das Entstehende überhaupt

---

Veränderung kann ihn treffen, da ja das Besondere jeder einzelnen Veränderung durch seine begriffliche und allgemeine Natur von ihm ausgeschlossen bleibt. Es ist genau wie mit dem begrifflichen Menschen; auch dieser Begriff wird durch die Unterschiede der einzelnen Menschen nicht verändert, weil diese Unterschiede absichtlich von ihm ausgeschieden sind, also sich nie mit ihm, als dem Begriff Aller, verbinden und eine Veränderung desselben hervorbringen können. Ebenso kann keine einzelne Veränderung den Begriff der Veränderung überhaupt verändern, weil das Besondere, was die einzelne Veränderung mehr hat, als in dem Begriff der Veränderung enthalten ist, absichtlich von letzterem getrennt bleibt und nie sich mit ihm verbinden kann. D e s h a l b ist also dieser allgemeine Begriff der Veränderung unveränderlich; er ist in allen Veränderungen dasselbe Gleiche und Gemeinsame, was durch keine einzelne Veränderung berührt und geändert werden kann, weil es nur das Gemeinsame aller einzelnen Veränderungen bezeichnet. Dasselbe gilt daher auch von allen niederen Begriffen, zu denen der Begriff der Veränderung sich besondert. Deshalb giebt es auch keine Bewegung der Bewegung; jede einzelne mögliche Bewegung fällt unter den allgemeinen Begriff der Bewegung und kann deshalb ihn selbst nicht verändern noch bewegen. Deshalb giebt es keinen Wechsel des Wechsels und kein Werden des Werdens. Deshalb fliesst auch nicht der Fluss, sondern nur das Wasser in ihm; der Fluss ist das Ganze der Bewegung; alle Bewegung ist in ihm, er selbst ändert sich oder bewegt sich nicht. Deshalb fliesst nicht die Zeit, sondern die Dinge in ihr; die Zeit ist, wie der Fluss, das Ganze, was alle einzelnen Zeiträume, auch die kommenden, in sich befasst; es ist deshalb keine Zeit weiter da, in die sie eintreten könnte. — Dergleichen Betrachtungen, die sich häufig in der griechischen Philosophie finden, sind ein unterhaltendes Spiel des Denkens, aber für die Erkenntniss der Dinge ohne grossen Werth.

entstehen. Das Entstehende überhaupt war aber dann nicht, sondern etwas Entstehendes oder Entstandenes, und wenn auch dies, so entstand es irgend einmal und war also damals kein Entstehendes überhaupt. Da es aber bei dem Unendlichen kein Erstes giebt, so konnte das Erste nicht sein, und folglich auch nicht das Nachfolgende, und es konnte also bei solcher Annahme nichts entstehen und nichts sich bewegen noch verändern. [1017]) Ferner fände dann bei ein und demselben die entgegengesetzte Bewegung und auch die Ruhe statt, und ebenso Entstehen und auch Vergehen, so dass das Werdende dann verginge, wenn es ein Werdendes wird; denn es kann weder gleich, wenn es geworden ist, noch später vergehen, da das Vergehende sein muss. [1018]) Ferner muss dem Werdenden

---

[1017]) Auch dieser Beweis gegen das Werden des Werdens ist ausserordentlich schwülstig und dunkel. Der Sinn ist: Wenn das Werden überhaupt (das begriffliche Werden) einmal wurde, so war auch dies ein einzelner Vorgang, also nur ein einzelnes Werden, nicht das Werden überhaupt; es war ein einzelnes Werdendes, aber nicht das Werden als Allgemeines. Um Letzteres zu erreichen, müsste man also noch weiter zurückgehen, aber dies nähme kein Ende; man käme nicht aus den einzelnen Werden heraus zu dem Werden des allgemeinen Werdens, oder wie A. sagt, man könnte das äusserste Glied dieser Reihe, welche das allgemeine Werden enthalten soll, nicht erreichen, und mit dessen Wegfall wäre auch alles einzelne Werden unmöglich. — Man sieht, A. geht hier auf den zu Erl. 1016 gegebenen Beweis ein, aber in höchst unklarer und unverständlicher Weise.

[1018]) Wenn die Bewegung selbst sich bewegen kann, so kann sie auch ruhen, da alles zur Bewegung Fähige auch zur Ruhe, als dem Gegentheile, fähig ist; so käme man also bei dieser Annahme zu einer ruhenden Bewegung und zu einer vergehenden Entstehung; man kann dann das Vergehen nicht von dem Entstehen trennen, da die Gegentheile beide an sich zugleich vorhanden sein müssen, und wenn man das Werden, also die eine Seite der Gegentheiligkeit, auf das Werden selbst anwendet, so muss auch gleichzeitig das Vergehen auf dasselbe anwendbar sein, also das Werden selbst vergehen.

und dem sich Verändernden ein Stoff unterliegen. Welcher soll dies nun sein, und was soll ähnlich dem veränderlichen Körper oder der Seele dasjenige sein, was Bewegung oder Entstehung wird? Was ist ferner das, wohin sie sich bewegen? denn die Bewegung dieses Dinges aus jenem Dinge nach diesem Dinge hin kann nicht als Bewegung der Bewegung gelten. Wie also? Es giebt kein Lernen des Lernens, also auch ebenso kein Entstehen des Entstehens.

Wenn es also keine Bewegung des Selbstständig-Seienden, noch der Beziehung, noch des Thuns und Leidens giebt, so bleibt blos die Bewegung der Beschaffenheit, der Grösse und dem Orte nach übrig; denn hier hat jedes ein Gegentheil. Ich verstehe aber unter Beschaffenheit nicht die in dem Selbstständig-Seienden (denn auch der Artunterschied ist eine Beschaffenheit), sondern das des Leidens Fähige, vermöge dessen von Etwas gesagt wird, dass es leide oder dafür unempfänglich sei.[1019])

Das Unbewegliche ist das, was sich entweder überhaupt nicht bewegen kann,[1020]) oder was nur mit Mühe und in vieler Zeit oder langsam sich zu bewegen beginnt, oder das, was nach seiner Natur zwar beweglich ist, aber sich nicht bewegt, wenn, wo und wie es von Natur sich zu bewegen geeignet ist. Deshalb wird bei dem letzteren Unbeweglichen allein gesagt, es ruhe; denn das Gegentheil der Bewegung ist die Ruhe; sie ist also eine Beraubung des an sich dazu Geeigneten.[1021])

[1019]) A. unterscheidet die Artunterschiede oder wesentlichen Bestimmungen eines Gegenstandes von den zufälligen Eigenschaften, welche er πάθη, Leidenszustände, nennt. Es soll also die Bewegung nur bei den letzteren Eigenschaften gelten; eine Bewegung oder Veränderung in jenen wesentlichen Bestimmungen nimmt A. nicht an, weil mit Eintritt dieser die Sache, das Unterliegende, nicht beharrt, sondern selbst zu Grunde geht.

[1020]) Als Beispiel nennt A. in der „Physik“ den Ton, da dieser nicht gesehen werde.

[1021]) Es ist derselbe Grund, aus dem man einen Stein nicht blind nennt. Im Uebrigen sind diese Definitionen mehr sprachliche Notizen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Unbeweglich“ als eine philosophische

Dem Orte nach beisammen ist das, was sich an einem ersten Orte[1022]) befindet, und getrennt ist, was in verschiedenen Orten ist. In Berührung ist, was mit seinen Enden beisammen ist. Ein Mittleres ist das, wohin ein sich Veränderndes zunächst gelangen muss, ehe es in das gegenüberstehende Gegentheil sich verändert, vorausgesetzt, dass es von Natur sich stetig verändert. Entgegengesetzt dem Orte nach ist das, was in gerader Richtung am meisten von einander absteht. Auf einander folgend ist das, was nach dem Anfange kommt und durch Lage oder Art oder sonst wie gesondert ist, ohne dass etwas von derselben Gattung, dessen Reihenfolge es ist, dazwischen ist; also wenn z. B. Linien auf Linien, Einheiten auf Einheiten folgen oder ein Haus einem Hause folgt; dagegen schadet es nichts, wenn Anderes dazwischen ist. Das Aufeinanderfolgende gehört zu einer Folge und ist etwas Späteres; so ist die Eins nicht das Nachfolgende der Zwei, und der Neumond nicht das Nachfolgende des ersten Viertels. Angrenzend ist das Aufeinanderfolgende, was sich berührt. Da nun jede Veränderung in das Entgegengesetzte geht, und dies die Gegentheile und die sich widersprechenden Gegensätze sind, die sich widersprechenden Gegensätze aber niemals ein Mittleres haben, so erhellt, dass das Mittlere nur bei Gegentheiligen stattfindet.[1023]) Das Stetige ist eine Art Angrenzendes und sich Berührendes. Ich nenne etwas stetig, wenn die Enden von beiden Seiten, mit denen sie sich berühren und zusammenhängen, in dasselbe und in Eins zusammenfallen; das Stetige besteht also bei Dingen,

---

Erörterung dieses Begriffes, wobei sich gleich gezeigt haben würde, dass das Bewegliche und Unbewegliche nur Beziehungen sind, die ohne ein Zweites nicht ausgesagt werden können. Man sehe Erl. 999.

[1022]) Unter ersten Ort versteht A. den punktuellen oder identischen Ort; zwei Häuser sind z. B. in derselben Stadt, also in einem Orte, aber nicht in einem ersten Orte.

[1023]) Dieser ganze Satz gehört nicht hierher, sondern zu der Definition der Berührung und Aufeinanderfolge, wie der vollständigere Text der „Physik" ergiebt.

die durch die Berührung von Natur Eins sind.[1024]) Auch ist klar, dass das Aufeinanderfolgende das Frühere ist; denn das Aufeinanderfolgende berührt sich nicht, aber das sich Berührende ist ein Aufeinanderfolgendes; und ebenso ist das Stetige ein sich Berührendes; aber das sich Berührende ist nicht immer ein Stetiges. Wo keine Berührung ist, da ist auch kein Zusammenwachsen. Deshalb ist der Punkt nicht dasselbe wie die Eins; denn den Punkten kommt Berührung zu, den Einsen aber nicht, sondern nur die Reihenfolge, und bei jenen giebt es ein Mittleres, bei diesen aber nicht.[1025])

1024) Der wichtige Begriff des Stetigen wird hier sehr kurz abgefertigt; auch ist die gegebene Definition falsch, da es in dem Stetigen gar keine Enden giebt; vielmehr kann man es gerade umgekehrt als das definiren, was keine Enden innerhalb seiner hat. Indess gehört das Stetige zu den einfachen Bestimmungen, welche nur durch Wahrnehmung kennen gelernt werden können; keine Definition kann hier die Wahrnehmung ersetzen; sie kann nur Einzelnes davon herausheben, was aber nie die Natur des Stetigen erschöpft. Auch übersieht A., dass es auch einen stetigen Uebergang im Qualitativen giebt.

1025) Als Beispiel eines solchen Mittleren nennt A. in der „Physik" die Linie, welche immer zwischen ihren beiden Endpunkten ist.

Zwölftes Buch.[1026]

Erstes Kapitel.[1027]

Unsere Untersuchung geht auf das Selbstständig-Seiende; von diesem sollen die Anfänge und Ursachen erforscht werden. Betrachtet man das All als ein Ganzes, so ist das Selbstständige sein erster Theil;[1028] betrachtet man es als auf einander folgend, so ist auch so das Selbstständig-Seiende das Erste; denn erst nach ihm folgen das Beschaffene und das Grosse. Auch möchte man die letzteren gar nicht als schlechthin Seiende ansehen; sondern nur als Beschaffenheiten und Grössen; in dem Sinne wie das Nicht-Weisse und Nicht-Gerade; denn man sagt von

[1026]) Das 12. Buch bildet gewissermassen den Abschluss und die Vollendung des Werkes; hier gelangt endlich A. nach langen Vorbereitungen zu dem höchsten Seienden, was den Gegenstand der ersten Philosophie bildet. Dies Seiende gilt ihm zugleich als die Gottheit, und er entwickelt die ihr einwohnenden Eigenschaften. Insofern ist seine erste Philosophie eine Lehre von Gott (ἐπιστημη θεολογικη), wie er selbst sie nennt. Die 5 ersten Kapitel sind aber wieder nur eine Vorbereitung auf diese Lehre, die so nachlässig gearbeitet sind, dass mehrere Kommentatoren sie für einen blossen Abriss ansehen, zu dessen Vollendung A. nicht gekommen sei.

[1027]) In diesem Kapitel werden beinahe nur die Ausführungen in den ersten Kapiteln des 7. Buches wiederholt.

[1028]) Der Sinn dieses „ersten“ ist Kap. 1, Buch 7 näher begründet.

ihnen das Sein so aus, wie man vom Nicht-Weissen sagt, es sei. Auch das Uebrige hat kein getrenntes Bestehen. Dafür zeugen auch die Alten durch die That, indem sie von den selbstständigen Dingen die Anfänge, Elemente und Ursachen aufgesucht haben. Einigen von ihnen galt mehr das Allgemeine für das Selbstständig-Seiende, weil die Gattungen allgemein sind, und sie bei ihren mehr logischen Untersuchungen diese mehr für die Anfänge und das Selbstständige hielten; 1029) die ältesten Philosophen nahmen jedoch das Einzelne für das Selbstständige, z. B. das Feuer oder die Erde, und nicht das gemeinsame Körperliche. Von den selbstständigen Dingen giebt es drei Arten; die eine für die sinnlichen Dinge, die entweder ewig oder vergänglich sind; zu letzteren gehören z. B. die Pflanzen und Thiere; über diese sind Alle einstimmig. Was die ewigen sinnlichen Dinge anlangt, so müssen wir deren Elemente aufsuchen, mögen dieselben nun Eines oder Viele sein. Eine andere Art des Selbstständigen ist unbewegt. 1030) Manche nehmen an, sie bestehe getrennt für sich, und theilen sie entweder in zwei, in die Ideen und die mathematischen Gegenstände, oder sie rechnen beide zu einer Natur, oder sie rechnen nur das Mathematische allein dahin. Die ersten zwei Arten des Selbstständig-Seienden gehören zur Physik (denn sie sind bewegt), die letztere dagegen zu einer anderen Wissenschaft, da sie mit jenen keinen gemeinsamen Anfang hat.

Die sinnlichen Einzeldinge sind veränderlich. Wenn nun die Veränderung aus dem Entgegengesetzten oder aus dem Mittleren erfolgt, aber nicht aus allem Entgegengesetzten (Weisses wird z. B. nicht aus dem Laute), sondern nur aus dem Gegentheiligen, so muss etwas unterliegen,

---

1029) Das λογικως ist bei A. zweideutig; manchmal bezeichnet es die oberflächlichere Untersuchung; hier eher das Gegentheil in dem Sinne, dass diese Männer die Beobachtung der Dinge zu sehr vernachlässigten und sich ganz in das reine Denken vertieften.

1030) Damit kommen die oben genannten drei Arten des Selbstständigen heraus, 1) das vergängliche Sinnliche, 2) das unvergängliche Sinnliche, 3) das unbewegte Selbstständige. Schon hier tritt die Nachlässigkeit der Darstellung hervor.

was sich in das Gegentheilige verändert; denn die Gegentheile selbst verändern sich nicht.[1031])

Zweites Kapitel.

Ferner beharrt etwas; aber das Gegentheilige beharrt nicht; es giebt also neben den Gegentheilen noch ein Drittes, den Stoff.[1032]) Da es nun vier Arten von Veränderung giebt, entweder in Bezug auf das Was oder auf die Beschaffenheit, oder die Grösse oder den Ort, und da die Veränderung nach dem Was das Entstehen und Vergehen ist, und die nach der Grösse Vermehrung oder Verminderung, und die nach der Beschaffenheit das Anderswerden, und die nach dem Orte die Bewegung, so sind die Veränderungen des Einzelnen immer Veränderungen in das Gegentheilige. Der Stoff muss sich also verändern, da er das Vermögen zu beiden hat, und da das Seiende zweifach ist, so verändert sich Alles aus einem Möglichen

---

[1031]) Diese Schlussgedanken sind schon mehrfach von A. erörtert; er verlangt zur Veränderung ein Beharrendes, dieses bildet die Gattung, von der die Eigenschaften, welche eine in die andere sich verändern, die Art-Unterschiede bilden, und die deshalb in dem Verhältniss des Konträren (Gegentheiligen) zu einander stehen.

[1032]) A. geräth hier in das Dilemma, was auch Kant (B. II., 206) behandelt. Das Veränderliche verändert sich nicht; vielmehr ist es das Beharrende oder die Unterlage, an der sich nur die Veränderung vollzieht. Als solche Unterlage gilt dem A. der Stoff, worunter er aber hier überhaupt die Gattung (γενος) versteht. Die Form (εἰδος) ist aber nach A. auch ohne Entstehen und Vergehen (Kap. 8, Buch 7), was bleibt da als Inhalt der Veränderung? — Gleich darauf behauptet A. wieder, der Stoff müsse sich verändern, nämlich aus einem Möglichen in ein Wirkliches; dies Alles zeugt von der Nachlässigkeit der Behandlung dieser Kapitel, aber auch von dem neckenden und verwirrenden Spiel der Beziehungsformen, in denen A. sich herumdreht und zurecht zu finden sucht.

in ein Wirkliches, z. B. aus einem dem Vermögen nach weiss Seienden in ein wirkliches Weisse. Ebenso verhält es sich bei der Vermehrung und Verminderung. Deshalb kann etwas auch nicht etwa blos nebenbei aus einem Nicht-Seienden entstehen; sondern es entsteht Alles aus einem Seienden; nämlich aus einem dem Vermögen-nach-Seienden, was noch nicht wirklich ist.[1033]) Dies ist das Eins des Anaxagoras (was der bessere Ausdruck ist als sein „Alles zumal") und die Mischung des Empedokles und des Anaximander. Alles war, wie Demokrit sagt, dem Vermögen nach zugleich, aber nicht der Wirklichkeit nach.[1034]) Diese Philosophen haben also den Stoff behandelt. Alles hat, so weit es sich verändert, Stoff an sich, aber verschiedenen; selbst die ewigen Dinge, die zwar nicht entstanden, aber durch Umschwung beweglich sind, haben einen zwar nicht entstehungsfähigen, aber beweglichen Stoff. Man könnte fragen, aus welchem Nicht-Seienden das Entstehen geschehe, da das Nicht-Seiende dreifach ist? Die Antwort ist: Aus dem, was nur dem Vermögen nach seiend ist, aber nicht aus jedem beliebigen Solchen, sondern jedes wird aus seinem Dem-Vermögen-nach-Seienden.[1035]) Es genügt also nicht zu sagen, dass

---

[1033]) A. hält als Grundsatz fest, dass kein Etwas aus nichts entstehen könne; auch nicht als nebenbei. Die Bedenken gegen diesen Satz sind schon in Erl. 642 u. 906 besprochen worden; A. hilft sich in sophistischer Manier damit, dass er das Nichts, mit dem das Werden beginnt, zu einem Seienden-dem-Vermögen-nach macht; allein dies ist nur das Nichts in anderen Worten, da dieses „dem Vermögen nach" nur eine Beziehung im Denken oder eine Antizipation des Wirklichen als Mögliches, aber Noch-nicht-Seiendes, im Denken ist.

[1034]) Demokrit drückt sich anders aus; er sagt: Es sind nur die Atome; durch deren Bewegung wird alles Konkrete. Diesen an sich viel verständlicheren Satz übersetzt A. in seine Sprache und macht die sich bewegenden Atome zu dem Konkreten-dem-Vermögen-nach.

[1035]) Hier wird im Gegensatz zu oben (Erl. 1033) das dem Vermögen nach Seiende als ein Nicht-Seiendes behandelt.

alle Dinge zugleich seien;[1036]) denn sie unterscheiden sich dem Stoffe nach. Warum wären sie sonst unendlich viele und nicht Eins. Denn die Vernunft ist Eins, und wenn daher der Stoff auch immer einer wäre, so müsste dasjenige wirklich werden, was der Stoff dem Vermögen nach ist. Der Ursachen und der Anfänge giebt es vielmehr drei; zwei davon sind der Begriff oder die Form und die Beraubung, welche beide Gegentheile von einander sind; das Dritte ist der Stoff.

Drittes Kapitel.

Nach diesem ist zu zeigen, dass weder der Stoff noch die Form (ich meine den letzten Stoff und die letzte Form) entstehen. Denn Alles, was sich verändert, ist etwas, was von etwas in etwas verändert wird. Das, von dem Etwas verändert wird, ist das erste Bewegende; das, was sich verändert, ist der Stoff, und das, worin es sich verändert, ist die Form.[1037]) Man geriethe in das Endlose, wenn nicht blos das Erz rund würde, sondern wenn auch

---

1036) A. tadelt hier den Ausdruck, in dem Anaxagoras sein Prinzip gefasst hat. A. versteht den Satz des Anaxagoras so, als wäre Alles eine Urmischung, ein ursprünglicher gleichartiger Brei von allen Elementen der Dinge gewesen. Dann wäre dieser Brei allerdings nur ein ununterschiedener Stoff, aus dem auch die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras, weil sie auch nur eine ist, kein unterschiedenes Vieles hätte herausbringen können; der Stoff hätte dann nur eine Möglichkeit gehabt, und es wäre deshalb auch das Wirkliche nur Eines geworden. Dies ist der Sinn der Stelle. Indess hat Anaxagoras sein „Alles zugleich" wohl nicht so verstanden, dass dabei die Unterschiede in einen Urbrei verschwinden sollten.

1037) A. unterscheidet das Entstehen und Vergehen von dem Verändern. Stoff und Form können nach ihm nicht entstehen und vergehen, aber wohl sich verändern, indem die Beschaffenheiten, Grössen und Gestalten von beiden wechseln.

das Runde und das Erz würde; man muss also hier einen Halt machen.[1038] Demnächst ist zu bemerken, dass jedes selbstständige Ding aus einem verwandten entsteht; dies gilt sowohl für die natürlichen Dinge, wie für die übrigen; denn jedwedes entsteht entweder durch Kunst oder von Natur, oder durch Zufall, oder von selbst. Die Kunst hat den Anfang in einem Anderen; die Natur hat aber den Anfang in sich selbst; denn der Mensch erzeugt einen Menschen.[1039] Die übrigen Ursachen sind nur Beraubungen von diesen.[1040] Das Selbstständig-Seiende ist dreifach; das eine ist der Stoff, welcher der Erscheinung nach ein Dieses ist[1041] (denn Alles, was durch Berührung und nicht durch Zusammenwachsen Eins ist, ist Stoff und unterliegend); das zweite ist die Natur[1042] als diese, zu der etwas wird, und die ein Verhalten ist;

[1038]) Derselbe Gedanke ist schon Kap. 8, Buch 7 ausgesprochen und dort begründet. Man bemerkt leicht, dass die Endlosigkeit der Kausalreihe auch dann nicht vermieden ist, wenn der Stoff und die Form als ewig gesetzt werden; denn dann bedarf es einer Ursache, die sie zusammenbringt, und für diese Ursache bedarf es wieder einer Ursache u. s. w.

[1039]) Der Mensch als solcher, oder der begriffliche, in welchen Vater und Sohn zusammenfallen, erzeugt also sich selbst.

[1040]) Der Zufall oder Glück und Unglück sind nur Störungen des absichtlichen Handelns (der Kunst), und das Ungefähre oder Von-selbst ist nur eine Störung des natürlichen Geschehens; als solche Störungen sind sie aber nur Beraubungen oder ein Konträres von jenen.

[1041]) Dieser Satz widerspricht geradezu anderen Stellen, wo dem Stoff die Bestimmtheit abgesprochen und er nur ein Dieses dem Vermögen nach genannt wird; entweder ist die Stelle verdorben, oder man muss das „der Erscheinung nach" gleichbedeutend mit „dem Vermögen nach" verstehen, was schon der alte Kommentator Alexander thut.

[1042]) Unter „Natur" versteht hier A. das, was er sonst die Form (*ειδος*) nennt; das „Verhalten" (*ἕξις*) ist der Gegensatz von (*στερησις*) Beraubung; es ist das Bejahende gegenüber dem Negativen der Beraubung.

das dritte ist das aus diesen beiden bestehende Einzelne, wie z. B. Sokrates oder Kallias. Bei manchen Dingen besteht das Dieses nicht ausserhalb dem zusammengesetzten Dinge; so besteht z. B. die Form des Hauses nicht getrennt vom Hause, als höchstens als Baukunst.[1043]) Bei diesen Formen giebt es auch kein Entstehen und Vergehen, sondern das Haus ohne Stoff, die Gesundheit und alles Künstliche ist oder ist nicht in anderer Weise als die natürlichen Dinge; wenn solche Form besteht, so besteht sie doch immer an einem Natürlichen.[1044]) Deshalb hat Plato ganz richtig gesagt, dass es der Ideen so viele, als Naturdinge bestehen, gebe; vorausgesetzt nämlich, dass es besondere Ideen neben diesen, z. B. neben dem Feuer, dem Fleisch, dem Kopfe, giebt; denn Alles ist Stoff, und der Stoff der vorzugsweise selbstständigen Dinge[1045]) ist der letzte. Die bewegenden Ursachen sind vorher entstanden; die begrifflichen Ursachen sind aber gleichzeitig mit den Dingen; denn wenn ein Mensch gesund wird, so wird auch zugleich die Gesundheit, und die Gestalt einer ehernen Kugel wird zugleich mit der ehernen Kugel.[1046]) Es fragt sich aber, ob auch nachher noch

---

[1043]) Derselbe Gedanke ist Buch 3, Kap. 4 behandelt und dort erläutert.

[1044]) Man sehe Kap. 2, Buch 6 und Kap. 8, Buch 7 nebst den dortigen Erläuterungen.

[1045]) Damit meint A. die konkreten Einzeldinge, wie den Sokrates oder dieses Pferd. Der Stoff dieser ist der letzte, insofern hier der Stoff als das Mögliche, dem Wirklichen am nächsten und an der letzten Stufe des Möglichen zu dem Wirklichen steht.

[1046]) Unter den begrifflichen Ursachen (*τα αἰτια ὡς ὁ λογος*) meint A. wohl die Form (*εἰδος*); denn die Gesundheit und die Gestalt gehören in den nachfolgenden Beispielen zur Form. Von der Form hat aber A. kurz vorher gesagt, dass sie kein Entstehen hat; allein damit ist nicht ihr Sein oder Nicht-Sein geleugnet, sondern nur ihr Werden aus etwas; der Sinn ist also hier: die Form entsteht zwar nicht, aber sie ist doch erst wirklich, wenn das konkrete Ding da ist. Es sind dies, wie man sieht, bedenkliche Subtilitäten, zu welchen die künstlichen Begriffe des A. nöthigen.

etwas bleibt? Bei manchen Dingen scheint dem nichts entgegenzustehen; so ist z. B. die Seele derart; sie vergeht nicht ganz, sondern es bleibt die Vernunft; denn es möchte unmöglich sein, dass die ganze Seele fortdauerte.[1046b]) Hieraus erhellt, dass deshalb das Dasein von Ideen nicht nothwendig ist; denn der Mensch erzeugt den Menschen, der Einzelne den Einzelnen. Ebenso ist es bei den Künsten; die Heilkunst ist der Begriff der Gesundheit.[1047])

Viertes Kapitel.

Die Ursachen und Anfänge sind bei verschiedenen Dingen in gewisser Weise verschieden; in anderer Weise, wenn man sie allgemein oder nach der Aehnlichkeit auffasst, dieselben für Alles.[1048]) Denn man kann zweifeln,

---

[1046b]) Diese ist eine der Hauptstellen, in denen A. sich bestimmt ausspricht, dass der vernünftige Theil der Seele unsterblich sei; eine Auffassung, die dann auch Spinoza und Hegel übernommen haben, wenn auch letzterer sich schwankender ausspricht. Ein Beweis dafür fehlt hier; auch in der Schrift über die Seele bleibt es bei der blossen Behauptung. Die Stelle gehört hierher, insofern A. die Seele znr Form rechnet, und sie also ein Beispiel ist, dass die Form nicht mit dem Stoffe vergeht.

[1047]) Indem die natürlichen Arten sich durch die Fortpflanznng der Individuen selbst erhalten, bedarf es zur Erzeugung der Individuen keiner Idee, wie Plato meint; auch bei den Werken des Menschen ist der Begriff (εἶδος) und der Künstler als bewegende Ursache zur Herstellung des einzelnen Werkes genügend. Man vergl. Buch 1, Kap. 9. Buch 7, Kap. 8. Buch 12, Kap. 6.

[1048]) Es ist dies ein trivialer Gedanke; denn dass man das Verschiedene durch begriffliches Abtrennen der Unterschiede auch zu einem Gleichen machen kann, ist eine bekannte Sache und die Grundlage für die Entstehung der Begriffe und der Sprache überhaupt. Deshalb

ob die Anfänge und Elemente der selbstständigen Dinge von denen der Beziehungen und der übrigen Kategorien verschieden sind oder nicht. Es wäre indess verkehrt, sie als dieselben anznnehmen; denn dann wäre die Beziehung und das Selbstständig-Seiende aus denselben Elementen entstanden. Was wäre aber bei diesen das Dasselbige? Ansser dem Selbstständig-Seienden nnd den übrigen Kategorien giebt es nichts Gemeinsames, und das Element muss doch früher sein als das, dessen Element es ist. Auch das Selbstständig-Seiende kann nicht Element der Beziehung sein, und umgekehrt kann keine von den Beziehungen Element des Selbstständig-Seienden sein. Wie soll ferner es möglich sein, dass für Alles dieselben Elemente bestehen? Denn kein Element kann mit dem aus den Elementen Gebildeten ein und dasselbe sein; wie z. B. B und A nicht dasselbe sind, wie B A.[1049]) Auch unter dem Gedachten kann das gemeinsame Element nicht enthalten sein; namentlich kann es nicht die Eins nnd das Seiende sein; denn beide kommen auch den zusammengesetzten Dingen zu; sie können deshalb weder ein Selbstständig-Seiendes, noch eine Beziehung sein, nnd doch müsste dies dann sein.[1050]) Hieraus folgt, dass nicht für Alles dieselben Elemente bestehen, oder es ist dies, wie gesagt, nur in einer Weise der Fall, in einer anderen aber nicht. So ist dann bei den sinnlichen Din-

---

ist jedes Gleiche auch zugleich Ungleich; sonst wäre es identisch.

[1049]) Man setze hinzu: Sind also die Elemente der Kategorien von diesen verschieden, so müssten sie doch als Element ein Gemeinsames aller Kategorien sein; ein solches ist aber, wie A. schon vorher bemerkt hat, unmöglich, weil die Kategorien der Gattung nach von einander gänzlich verschieden sind.

[1050]) Diese Stelle ist ebenfalls bis zur Unverständlichkeit verkürzt. Nach Alexander ist sie so zu verstehen: Die Elemente sind verschieden von den aus ihnen znsammengesetzten Dingen; ist also das Seiende (το ὄν) ein Element, so können die daraus bestehenden Dinge nicht ein Seiendes sein, und doch sind auch die zusammengesetzten Dinge ein Eins und ein Seiendes. Es führt also diese Annahme zu dem Widerspruch.

gen das Warme die Form, in anderer Weise das Kalte die Beraubung. Dagegen ist bei ihnen Stoff das, was warm und kalt zuerst und an sich dem Vermögen nach war; das Selbstständig-Seiende ist dann dieses Warme oder Kalte und das, was aus ihnen, als den Anfängen, entstanden ist, oder das Eine, was aus Warmem und Kaltem wird, z. B. Fleisch oder Knochen; denn das Gewordene muss nothwendig von jenen Anfängen verschieden sein. Von diesen sind also die Anfänge dieselben.[1051]) Bei anderen Dingen sind es aber verschiedene.[1052]) Man kann deshalb nicht sagen, dass für Alles dieselben Anfänge bestehen, ausser im Sinne der Aehnlichkeit, wenn man z. B. sagte, dass es nur drei Anfänge gebe, nämlich die Form, die Beraubung und den Stoff. Allein jeder dieser Anfänge ist in jeder einzelnen Gattung wieder verschieden; so giebt es in der Farbe Weisses, Schwarzes, Oberfläche, Licht, Dunkelheit, Luft, aus welchen Tag und Nacht hervorgeht.[1053]) Da aber nicht blos das Darinseiende Ursache ist, sondern auch das ausserhalb Seiende, z. B. das Bewegende, so erhellt, dass Anfang und Element verschieden sind. Beide sind aber Ursachen, und wenn der Anfang in diese beiden getheilt wird, so ist das Bewegung oder Stillstand Bewirkende eine Art Anfang und ein Selbstständig-Seiendes. Der Aehnlichkeit nach giebt es also drei Elemente, der Ursachen und Anfänge aber vier;[1054]) doch sind sie bei verschiedenen Dingen ver-

---

[1051]) Nämlich insofern die Anfänge oder Elemente für alle Dinge sich auf Form, Beraubung oder Stoff begrifflich zurückführen lassen. Man sehe Erl. 1048.

[1052]) Nämlich dann, wenn man ihre Elemente nicht auf jene drei Arten reduzirt, sondern sie in ihrer Besonderheit festhält.

[1053]) Das Weisse ist Form, das Schwarze ist Beraubung, die Oberfläche ist Stoff; ebenso ist das Licht Form, die Finsterniss Beraubung, die Luft Stoff; das Produkt von Licht und Luft ist der Tag, das von Finsterniss und Luft ist die Nacht.

[1054]) Form, Beraubung, Stoff sind die drei Elemente, welche dem Einzeldinge einwohnen und deshalb eben Elemente sind; aber es ist ausser diesen drei Elementen auch noch eine bewegende Ursache nöthig, die nicht darin ist,

schieden, und auch die erste bewegende Ursache ist bei verschiedenen Dingen verschieden. So ist für die Gesundheit, für die Krankheit und für den Körper die Heilkunst das Bewegende; so ist für die Form, für eine gewisse Unordnung und für Ziegelsteine die Hausbaukunst das Bewegende; und der Anfang theilt sich in diese Arten von Ursachen. Da indess bei dem natürlichen Menschen der Mensch das Bewegende ist, bei den gedachten Menschen aber die Form und das Gegentheil, so giebt es zwar in einer Weise dreierlei Ursachen, aber hier vier. So ist die Heilkunst in gewisser Hinsicht die Gesundheit, und die Baukunst die Form des Hauses, und der Mensch erzeugt einen Menschen;[1055]) aber neben diesen ist als das Erste von allen ein Alles Bewegendes.

Fünftes Kapitel.

Manches besteht für sich, Anderes nicht; jenes ist das Selbstständig-Seiende, was deshalb die Ursache von Allem ist, weil ohne das Selbstständige es weder Eigenschaften noch Bewegungen geben würde. Ein solches Selbstständige ist z. B. die Seele oder der Körper oder die Vernunft sammt dem Begehren und dem Körper. Ferner sind in anderer Weise der Aehnlichkeit nach die Anfänge dieselben, nämlich als Wirklichkeit und Vermögen; indess sind

---

sondern ausserhalb, und deshalb kein Element, sondern nur ein Anfang ist. Anfang ist der weitere Begriff, der auch die Elemente unter sich befasst; deshalb giebt es für jedes Ding vier Anfänge, aber nur drei Elemente.

[1055]) A. will hiermit sagen, dass die bewegende Ursache und die Form als Ursache in Eins fallen; deshalb verwandeln sich dann die vier Ursachen in drei; die Identität der bewegenden Ursache und der Form wird durch Beispiele bewiesen; die Heilkunst ist eigentlich die bewegende Ursache; aber als Begriff der Gesundheit ist sie zugleich die Form; der erzeugende Mensch ist eigentlich die bewegende Ursache; aber als den Begriff des Menschen in sich enthaltend, ist er eigentlich die Form.

auch diese bei Verschiedenem verschieden und in verschiedener Weise. Bei manchen Dingen ist ein und dasselbe einmal wirklich, das andere Mal nur dem Vermögen nach, z. B. der Wein, das Fleisch oder der Mensch.[1056] Auch diese fallen unter die genannten Ursachen. Denn wirklich ist die Form, wenn sie trennbar ist, und ferner sind wirklich die aus Stoff und Form bestehenden Dinge. Beraubung ist dagegen z. B. die Finsterniss oder die Krankheit; dem Vermögen nach ist der Stoff; denn aus diesem kann Beides werden.[1057] Auf andere Weise unterscheiden sich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach Dinge, die nicht denselben Stoff haben, von denjenigen, die nicht dieselbe, sondern eine andere Form haben; so sind z. B. die Ursache des Menschen die Elemente, Feuer und Erde als Stoff; ferner die eigenthümliche Form und ein Anderes ausserhalb, nämlich der Vater und ausser diesem die Sonne und die schiefe Sonnenbahn, welche letztere weder Stoff, noch Form, noch Beraubung, noch ein Gleichartiges sind, sondern bewegende Ursachen.[1058] Man muss ferner beachten, dass Manches allgemein ge-

---

[1056]) Der Wein ist wirklich gegenüber dem Wasser, als dem möglichen Wein, und der Wein ist dem Vermögen nach Essig gegenüber dem wirklichen Essig. Der Samen ist wirklich gegenüber dem Stoffe (Feuer, Wasser), welcher Stoff Same dem Vermögen nach ist, und der Same ist dem Vermögen nach Mensch gegenüber dem wirklichen Menschen.

[1057]) A. identifizirt hier die Wirklichkeit mit der Form, und die Möglichkeit mit dem Stoff; wohin er die in die Mitte gestellte Beraubung rechnet, lässt er zweifelhaft; dies zeigt die Nachlässigkeit, mit der diese Kapitel gearbeitet sind.

[1058]) Dies Beispiel genügt nicht zu dem vorgehenden Satze; um ihn dadurch zu erläutern, hätte noch ein anderes, von dem Menschen verschiedenes, konkrete Ding aufgestellt und in seinen Ursachen mit ihm verglichen und daran die Verschiedenheit, die in dem Satz behauptet wird, dargelegt werden müssen. — Die Schiefe der Ekliptik und der daraus hervorgehende Wechsel der Jahreszeiten und Temperatur gilt dem A. als eine wesentliche Bedingung für das Entstehen der organischen Wesen.

nannt wird, Anderes nicht; die ersten Anfänge von allen Dingen sind erstens das Wirkliche, die Form und dann das dem Vermögen nach Seiende. Das Allgemeine gehört deshalb nicht zu den Anfängen; denn der Anfang des Einzelnen ist ein Einzelnes, z. B. für den Menschen nicht der allgemeine Mensch; dieser ist keiner, sondern Peleus ist der Anfang des Achill, und von Dir Dein Vater, und von diesem B A ist es dies B, und von dem B A überhaupt ist es das B überhaupt. Ferner sind die Formen Ursachen des Selbstständig-Seienden; aber die Ursachen und Elemente sind, wie gesagt, bei Dingen, die zu verschiedenen Gattungen gehören, verschieden, z. B. bei Farben, Tönen, Einzeldingen und Grössen. Aber abgesehen von Dingen, die der Aehnlichkeit nach und der Art nach verschieden sind, sind selbst die Ursachen derjenigen Dinge, welche zu derselben Art gehören, verschieden; zwar nicht der Art nach, aber weil bei dem Einzelnen, z. B. bei Dir und mir der Stoff und das, was die Bewegung gegeben hat, und die Form verschieden sind, wenn sie auch dem allgemeinen Begriffe nach identisch sind. Wenn man die Anfänge und die Ursachen der selbstständigen Dinge der Beziehungen und der Beschaffenheiten aufsucht, und es sich fragt, ob sie dieselben oder verschieden sind, so erhellt, dass sie, überhaupt genommen, dieselben sind, aber verschieden, wenn man die einzelnen Dinge sondert; ausgenommen, dass sie auch da in gewisser Weise für Alles dieselben sind. [1059]) In gewisser Weise oder der Aehnlichkeit nach sind sie nämlich dieselben, weil sie Stoff,

---

[1059]) Dies ist also das nichtssagende oder selbstverständliche Resultat dieser langen, durch zwei Kapitel sich hinziehenden Untersuchung. Man staunt, wie es möglich ist, dass ein Mann wie A. an solchen faden Betrachtungen sich abmühen kann, die zuletzt auf Tautologien hinauslaufen und nur den Anfänger blenden können, als wenn sie wirklich einen Aufschluss über die Natur der Dinge gewährten und die in ihnen herrschenden Gesetze offenbarten. Man vergleiche mit den hier entwickelten Gesetzen über die Arten der Elemente und über ihren Unterschied und ihre Gleichheit z. B. die drei Keppler'schen Gesetze über die Bewegung der Planeten oder das Gesetz Galiläi's über die Pendelbewegung; dann wird man erkennen, was

Form, Beraubung oder das Bewegende sind, und ebenso weil die Ursachen der selbstständigen Dinge die Ursachen von Allem sind, indem mit ihrem Wegfall Alles wegfällt. Ferner ist das Erste ein Wirkliches; in gewisser Weise ist aber Anderes das Erste, nämlich die Gegentheile, welche weder als Gattungen noch allgemein ausgesagt werden. Ausserdem auch die Stoffe. 1060)

Hiermit ist dargelegt, welches die Anfänge der sinnlichen Dinge sind, wie viel deren sind, und in welchem Sinne sie dieselben und in welchem Sinne sie verschieden sind.

Sechstes Kapitel.

Es hatten sich drei Arten selbstständiger Dinge ergeben; davon gehörten zwei zur Natur; die dritte war unbeweglich. 1061) Ich habe in Bezug auf diese zu zeigen, dass es ein unbewegliches ewiges Selbstständig-Seiendes geben muss. 1062) Denn das Selbstständig-Seiende ist das

---

ein wahres Naturgesetz ist, und was ein blosses Spiel mit Beziehungsformen enthält.

1060) Diese Stelle ist dunkel; namentlich ist nicht abzusehen, wie hier die Stoffe mit dem Gegentheiligen zusammengebracht werden können. Das Gegentheilige kann insofern als ein Erstes angesehen werden, als alles Verändern nach A. immer aus einem Gegentheil in das andere geschieht; sie bedingen also alles Qualitative, wenn dieses als aus einer Veränderung entstanden aufgefasst wird. Dass das Gegentheilige nicht zu den Gattungen und nicht zu dem Allgemeinen gehört, hat A. schon früher ausgeführt.

1061) Man sehe Kap. 1 dieses Buches, wo A. sie aufzählt: 1) das Sinnliche und Vergängliche; 2) das Sinnliche, aber Unvergängliche; 3) das Unbewegliche. Alles Sinnliche gilt nämlich dem A. für beweglich; deshalb bildet die dritte Art den Gegensatz zu den beiden vorgehenden.

1062) Hier beginnt A. seinen Beweis von dem Dasein

Erste von den Dingen, und ist alles Selbstständige vergänglich, so ist überhaupt Alles vergänglich. Die Bewegung konnte aber nicht entstehen, noch untergehen, sondern sie war immer;[1063] ebenso die Zeit, denn es kann kein Früher oder Später geben, wenn es keine Zeit giebt.[1064] Die Bewegung ist aber ebenso fortdauernd wie die Zeit; denn diese ist entweder dasselbe wie die

---

Gottes, der freilich von dem christlichen Gotte sehr verschieden ist. A. stützt seinen Beweis auf die Bewegung.

[1063]) Der Beweis ist Buch 11, Kap. 12 von A. geführt; er ist nur sophistisch; A. leugnet nicht, dass Einzelnes sich zu bewegen anfangen und aufhören kann; nur die Bewegung als der allgemeine Begriff soll nicht entstehen oder vergehen, und zwar weil die Veränderung sich nicht wieder verändern kann. Das Nähere ist dort nachzusehen.

[1064]) Der Beweis dafür ist im Sinne des A. ein doppelter. Einmal fällt die Zeit mit der Bewegung zusammen; also muss das, was von letzterer gilt, auch von ersterer gelten. Daneben giebt A. kurz noch einen anderen Beweis; er meint: Jede gegebene Zeit hat ein Vor und ein Nach, Beides ist aber ohne Zeit unmöglich, folglich hat jede bestimmte Zeit noch Zeit vor und nach sich. — Man sieht, dass dieser Beweis sich im Kreise dreht; denn dass jede Zeit ein Vor und ein Nach habe, ist eben das, was zu beweisen ist, und was nicht als Beweisgrund benutzt werden kann. A. hätte sagen sollen, wie Kant: Man kann sich keine Zeit vorstellen, ohne ein Vor und ein Nach. Dann zeigt sich, dass dieser Beweis, anstatt ein Beweis a priori zu sein, vielmehr ein Beweis ist, der aus der rohesten Erfahrung entnommen ist; ein Fall, der bei A. ebenso oft wie bei Hegel vorkommt und in allen Systemen unvermeidlich ist, welche das Seiende rein durch das Denken erfassen wollen. Man kann nun A. zugeben, dass der Mensch sich keine Grenze für die Zeit vorstellen kann; aber ist diese Schwäche des menschlichen Vorstellens ein Beweis, dass die Sache auch in der Wirklichkeit sich so verhalte? Offenbar nicht; nur das sich Widersprechende ist nicht; aber ein Widerspruch ist hier nicht vorhanden, sondern nur der Mangel einer Bestimmung im Denken. (Man sehe B. III., 64.) Dies mag als ein

Bewegung, oder ein Zustand der Bewegung. Es giebt aber keine ununterbrochene fortdauernde Bewegung, ausser der örtlichen, und zwar der Kreisbewegung. Wenn es nun zwar ein zum Bewegen oder Wirken Fähiges giebt, was aber nicht in Wirksamkeit tritt, so ist keine Bewegung; denn das Fähige oder Vermögende kann ohne Wirksamkeit bleiben. Deshalb nützt es nichts, ewige selbstständige Dinge anzunehmen, wie Die thun, welche Ideen annehmen, wenn ihnen nicht ein Anfang einwohnt, der zu verändern vermag. Aber auch ein solcher Anfang genügt nicht und ebensowenig irgend ein anderes Ding neben den Ideen; denn wenn es nicht wirksam wird, kann keine Bewegung sein. Aber selbst dieses Wirksam-werden genügt nicht, wenn sein Sein nur Vermögen ist; denn auch dann kann es keine ewige Bewegung geben, da das blosse Vermögen auch nicht wirksam sein kann. Es muss also einen Anfang geben, dessen Sein Wirklichkeit ist. Solche Seiende müssen aber ohne Stoff sein, denn wenn überhaupt irgend etwas ewig ist, müssen sie ewig sein; und ebenso nur Wirklichkeit.[1065])

Indess entsteht hier ein Bedenken; es scheint nämlich, dass alles Wirkliche auch vermögend ist, aber nicht alles Vermögende auch wirklich; deshalb scheint das Vermögende das Frühere zu sein. Allein wenn dem so wäre,

---

Beispiel von der Schwäche der metaphysischen Beweise dieser Schrift gelten.

1065) A. stützt hiernach den Beweis für das Dasein seines Gottes auf die Bewegung der sinnlichen Dinge, also auf die sinnliche Wahrnehmung. Die Wahrnehmung lehrt, dass deren Bewegung ist; das Denken ergiebt nach A., dass die Bewegung als solche ewig ist. Jede Bewegung muss aber eine Ursache haben, folglich auch jene, und diese Ursache kann nicht selbst ein blosses Vermögen sein, sondern muss ein Wirkliches und ebenso Ewiges wie die ewige Bewegung sein.

Es wird nicht nöthig sein, die unglaubliche Schwäche dieses Beweises darzulegen; jeder Leser wird sie ohne Weiteres bemerken; nur ein Philosoph, der sich ganz in sein Denken und seine Beziehungsformen einspinnt, kann solche Spinngewebe für die ehernen Ketten nehmen, welche die Welt zusammenhalten.

so würde es nichts Seiendes geben; denn es kann etwas das Vermögen zu sein haben, aber doch nicht sein.[1066]) Indess dieselbe Unmöglichkeit zeigt sich bei den Gotteslehrern, welche aus der Nacht Alles erzeugen lassen, und bei den Naturphilosophen, welche sagen, dass alle Dinge zugleich sind. Denn wie soll etwas bewegt werden, wenn keine Ursache wirklich ist? Der Stoff kann sich doch nicht selbst bewegen, sondern dies thut die Baukunst; ebensowenig kann die monatliche Reinigung oder die Erde sich bewegen, sondern dies thut der Same und die Zeugung. Deswegen nehmen Einige, wie Leukipp und Plato, eine immerwährende Wirklichkeit an und sagen, die Bewegung sei immer; aber sie geben nicht an, wodurch und welcher Art sie ist, und weshalb die Bewegung gerade so ist; denn nichts bewegt sich rein wie es sich trifft, sondern es muss immer etwas Bewegendes bestehen; so bewegt sich z. B. etwas so von Natur und so durch Gewalt oder durch die Vernunft oder durch sonst ein Anderes. Ferner fragt es sich, welche Bewegung die erste ist; denn darauf kommt gar viel an. Selbst Plato kann das nicht als erstes Bewegende setzen, was er bisweilen als Anfang nennt, nämlich das sich selbst Bewegende; denn die Weltseele ist, wie er sagt, später und wird zugleich mit dem Himmel.[1067]) Indess ist die Meinung, dass das Vermögen das Frühere gegen die Wirklichkeit sei, nur in einer Hinsicht richtig, in anderer nicht, wie das Nähere schon dargelegt worden ist.[1068]) Dass das Wirkliche das Frühere sei, bezeugt auch Anaxagoras (denn seine Vernunft ist Wirklichkeit) und Empedokles mit seiner Freundschaft und seinem Streit, und ebenso Die, welche mit Leukipp die Bewegung als eine ewige annehmen. Es war also kein Chaos und keine Nacht während einer unendlichen Zeit, sondern Dasselbe war immer

---

[1066]) Ausführlicher ist dieser Satz Buch 9, Kap. 8 von A. begründet.

[1067]) A. nimmt hier Bezug auf die Ausführungen Plato's im Timäus und Phädrus; nach dem Timäus soll die Seele erst mit der Welt entstanden sein; im Phädrus wird dagegen die Seele als das sich selbst Bewegende, folglich als die ewige Ursache der Bewegung dargelegt.

[1068]) Nämlich Buch 11, Kap. 8.

entweder in periodischer Wiederkehr oder sonst wie, wenn nämlich die Wirklichkeit vor dem Vermögen ist.[1069]) Wenn ein und dasselbe immer im Umlaufe sich befindet, so muss auch immer ein Wirkendes beharren; soll aber Alles immer entstehen und vergehen, so muss ein Anderes bestehen, was bald so, bald anders wirksam ist.[1070])

[1069]) Das Chaos und die Nacht fasst nämlich A. nur als ein Sein dem Vermögen nach auf; ist aber das Wirkliche früher, so ist die wirkliche Welt, wie sie besteht, mag sie Perioden der Veränderung haben oder nicht, immer gewesen, und es ist ihr niemals ein Chaos voraus gegangen; dies ist der Sinn der Stelle. Allein es ist durchaus willkürlich, das Chaos blos als Vermögen zu nehmen; es war ein Wirkliches, nur nicht geordnet; auch hat A. kurz vorher selbst bemerkt, dass dasselbe Ding in einer Hinsicht Vermögen, in der anderen Wirklichkeit sein könne. Der Kern des Aristotelischen Beweises für das Dasein Gottes ist sonach der Satz, dass die Bewegung und das Entstehen und Vergehen eine Ursache haben müsse. Es ist also der bekannte spätere kosmologische Beweis, der davon ausgeht, dass Etwas *ist*, und dass dies ohne eine Ursache nicht möglich ist. Nun könnte allerdings auch die Reihe der Ursachen ohne Ende fortgehen; allein dies hält A. an sich für unmöglich; anderntheils umgeht er diesen Einwand damit, dass er für die Bewegung *an sich* eine Ursache fordert; diese ist nicht anzugeben, also ist die Bewegung als Begriff ewig, und damit die endlose Reihe umgangen; vielmehr ist dann Gott die Ursache dieser begrifflichen, immer seienden Bewegung.

[1070]) Die Bewegungen sind in der Natur nicht immer gleichmässig; deshalb sondert A. die bewegenden Ursachen (die das Nächste sind, was von Gott ausgegangen ist) in den Fixsternhimmel, welcher immer eine gleichmässige Wirksamkeit ausübt, und von dem deshalb, wenn er allein wäre, kein Wechsel im Entstehen und Vergehen herkommen könnte, und in die Sphären der Planeten, welche sich in schiefen Bahnen, also ungleichmässig bewegen, und welche deshalb der Grund für den Wechsel der Dinge auf der Erde sind. Die Sphären der Planeten, wozu A. auch die Sonne rechnet, wirken einerseits gegen sich selbst, sofern sie sich in schiefen Bahnen bewegen, andererseits

Dieses Wirkende muss also in einer Weise gegen sich wirken, in anderer Weise in Beziehung auf Anderes; also entweder gegen ein Anderes oder gegen ein Erstes, und zwar deshalb, weil dieses Erste zugleich für sich selbst und für das Andere die Ursache ist. Mithin ist das Erste das Bessere; denn es ist die Ursache des sich immer gleich Bleibenden; ein Anderes ist aber die Ursache des sich Verändernden, und dass Alles immer im Anderswerden begriffen ist, bewirken offenbar beide. So verhalten sich also auch die Bewegungen, und was bedarf es da der Aufsuchung anderer Anfänge?

Siebentes Kapitel.

Da also in dieser Weise die Sache sich verhalten kann, und da, wenn es sich nicht so verhielte, die Welt aus der Nacht und aus Allem zugleich und aus dem Nichtseienden entstanden sein müsste, welche Schwierigkeiten aber nach dieser Annahme sich lösen, besteht auch Etwas, was immer ohne Aufhören sich bewegt, und zwar im Kreise. Dies ergiebt sich nicht blos aus Gründen, sondern auch aus Thatsachen.[1071]) Deshalb ist der erste

---

gegen Anderes, sofern sie auf der Erde den Wechsel verursachen. So ist diese Stelle zu verstehen. Indem sie den Naturerscheinungen näher tritt und die Wahrheit ihrer metaphysischen, durch reines Denken festgestellten Regeln daran erproben will, ergeben sich sofort so viele Ungereimtheiten schon für die Erscheinungen am Himmel, dass diese metaphysischen Begriffe als ein wahrer Hemmschuh für die Naturerkenntniss während des Mittelalters wirkten. Erst als man sie bei Seite warf, begann die Naturwissenschaft.

[1071]) Aus Thatsachen, d. h. aus der Beobachtung des Himmels, welcher einen steten gleichmässigen Umlauf der Fixsterne um die Erde zeigt; dieser Fixsternhimmel ist also für A. das ewig Bewegte und Bewegende. Das von ihm Bewegte ist nach A. die Erde.

Himmel ewig, und es besteht Etwas, was er bewegt, und da das zugleich Bewegte und Bewegende in der Mitte steht, so besteht auch Etwas, was bewegt, ohne bewegt zu werden, was ewig ist, und ein Selbstständiges und Wirkliches ist.[1072]) Es bewegt aber also.[1073]) Das Be-

---

1072) Dies ist der Kern des Beweises für das Dasein Gottes. Das Bewegte muss als Ursache ein Bewegendes haben; das ewig Bewegte, d. h. der Fixsternhimmel, muss deshalb ein ihn ewig Bewegendes haben; dass dieses selbst unbeweglich sein müsse, folgt hieraus noch nicht und wird von A. erst später näher begründet.

1073) Hier erklärt A., wie Gott trotz seiner Unbeweglichkeit Anderes in Bewegung setzen kann. Gott ist das Begehrte und Geliebte; ein solches ist nicht bewegt und bewegt doch den es wahrnehmenden und begehrenden Menschen. So geschieht es auch mit dem ewigen Fixsternhimmel; seine Bewegung kommt von seinem Denken und Verlangen nach Gott, als dem Schönsten und Besten. — Wir sehen A. hier ganz in die Fusstapfen seines Lehrers Plato treten. Wenn er auch nicht ganz so wie dieser seiner dichterischen Phantasie sich da überlässt, wo der feste Anhalt des Wahrgenommenen und die daraus gezogenen Gesetze nicht weiter führen und den Dienst versagen, so fordern doch die durch Erziehung und das Leben in seinem Volke aufgenommenen religiösen Vorstellungen und das Bedürfniss nach einem Erhabenen auch bei A. ihre Befriedigung, und er trägt kein Bedenken, diesem Verlangen durch den Schein einer philosophischen Deduktion Gottes nachzukommen. Seine Deduktion ist für das strenge Denken so schwach, dass es sich nicht der Mühe verlohnt, ihre Schwächen ausführlich darzulegen. Der Beweis des A. führt höchstens auf eine erste Ursache der Bewegung. Die nähere Beschaffenheit dieser Ursache ist daraus nicht abzuleiten; vielmehr führen die Gesetze der Mechanik dahin, dass der Fixsternhimmel als ein Körperliches nur durch ein anderes Körperliche, was selbst sich bewegt (durch Stoss oder Anziehung oder Abstossung), bewegt werden kann. Allein A. überspringt diese Gesetze kurzweg damit, dass er dem Himmel ein Denken und Wollen beilegt, was nach Gott verlangt und so sich in Bewegung setzt. Wie der Himmel zu diesem Denken und

gehrte und das Gewusste bewegt, ohne bewegt zu werden; beide sind in ihrem Ursprunge ein und dasselbe; denn begehrt wird das, was als schön erscheint, und ursprünglicher Gegenstand des Wollens ist das Schön-Scheinende. Wir begehren es, weil es schön scheint, aber es scheint nicht schön, weil wir es begehren. Der Anfang hierbei ist das Denken. Die Vernunft [1074]) wird aber von dem durch das Denken Erfassbaren bewegt; als so erfassbar ist aber an sich nur die eine Reihe, [1075]) und in dieser ist das Selbstständig-Seiende das Erste, und von diesem das Einfache und Wirkliche. Die Eins und das Einfache sind jedoch nicht dasselbe; die Eins bezeichnet ein Maass, das Einfache eine Beschaffenheit. Allein auch das Schöne und an sich selbst zu Wählende befindet sich in dieser Reihe, und das Erste ist immer das Beste oder etwas Aehnliches. Auch das „Weshalb" ist in dem Unbeweglichen enthalten, wie in der Eintheilung der Gegensätze dargelegt worden ist. Denn das „Weshalb" ist in etwas

---

Wollen kommt, weshalb sonst davon nichts zu spüren ist, lässt A. unerörtert; ebenso, weshalb der Sternenhimmel sich dadurch nur zu einer Umdrehung um sich selbst bestimmt hat, obgleich er doch durch eine solche Gott, als seinem geliebten Gegenstande, nicht im geringsten näher kommen kann; denn ist Gott ausserhalb dieses Himmels, so kann der Himmel durch seine Umdrehung ihm nicht näher kommen, und ist Gott innerhalb desselben, so bewirkt auch dann die blosse Umdrehung keine grössere Annäherung, als sie schon besteht. An diesem einen Punkt kann man abnehmen, wie schwach die ganze Beweisführung ist.

[1074]) Unter dieser Vernunft ist nicht die Vernunft Gottes zu verstehen, sondern die Vernunft im Allgemeinen und die als solche dem Fixsternhimmel innewohnende Vernunft.

[1075]) Diese Reihe bezieht sich auf die Reihen der Gegensätze, welche A. in seinen logischen Schriften aufstellt; auf der einen Seite stehen die bejahenden Bestimmungen, auf der anderen die Beraubungen und Verneinungen. Gott befindet sich als das Erste Selbständige und Wirkliche und Schöne auf der Seite der bejahenden Bestimmungen.

enthalten, und Eines ist, das Andere ist nicht;[1076]) das Weshalb bewegt wie ein Geliebtes; das Bewegte bewegt aber das Uebrige. Wenn nun etwas bewegt wird, so kann es sich auch anders verhalten. Ist also der Kreislauf das Erste, und ist diese Bewegung wirklich, so kann diese Bewegung sich auch dem Orte nach anders verhalten, wenn auch nicht ihrem Sein an sich nach. Giebt es aber etwas Bewegendes, was selbst unbeweglich und wirklich ist, so ist bei diesem ein Andersverhalten unmöglich. Der Umlauf ist nämlich die erste der Veränderungen, und der erste Umlauf ist die Kreisbewegung, und diese wird von dem ersten Bewegenden bewegt; deshalb ist dieses nothwendig seiend, und insofern es dies nothwendig ist, ist dasselbe auch gut, und somit auch Anfang.[1077]) Denn das Nothwendige hat mehrfache Bedeutungen; einmal bezeichnet es das durch Gewalt gegen den Naturtrieb Bewirkte; dann das, ohne welches das Gute nicht stattfinden kann; und endlich das, was nicht anders sein kann, sondern schlechthin ist.[1078]) Von einem solchen Anfange

---

[1076]) Das „Weshalb" ist der Zweck; Gott ist auch der Zweck oder das Ziel; das Ziel zerfällt in das vorgestellte und in das durch die Ausführung erreichte und verwirklichte Ziel; das Eine ist, das Andere ist nicht; Gott als das seiende Ziel bewegt den Himmel, der das Ziel als nicht erreicht in sich hat, und deshalb nach demselben als dem Geliebten sich zu bewegen beginnt.

[1077]) Jedes Bewegte kann nach A. sich auch anders verhalten, d. h. ruhen oder anders sich bewegen. Soll von Gott diese Veränderlichkeit oder diese Möglichkeit, nicht zu sein oder anders zu sein, abgehalten werden, so muss er unbeweglich sein. Die Unbeweglichkeit dem Orte nach hat nach A. auch die Unveränderlichkeit in seinem Sein und Eigenschaften zur Folge. Gott ist also unbeweglich und unveränderlich.

[1078]) Gott ist nothwendig in diesem dreifachen Sinne; es kann ihm keine Gewalt geschehen; er ist das Gute (das sittlich Nothwendige) und das, was schlechthin nicht anders sein kann. Dieser Schluss auf die sittliche Güte ist rein sophistisch; aus der Nothwendigkeit in einem Sinne, und diese ist hier allein allenfalls bewiesen, folgt nicht die Nothwendigkeit in einem ganz anderen Sinne.

hängt also der Himmel und die Natur ab; sein Leben ist ein so herrliches, wie es uns nur kurze Zeit zu Theil wird; aber dieses Wesen befindet sich immer so; für uns ist dies unmöglich, aber nicht für dieses Wesen, für welches auch die Lust Wirklichkeit ist. Deshalb ist auch für uns das Wachen und das Wahrnehmen und das Denken das Angenehmste; Hoffnungen und Erinnerungen aber nur mittelbar durch jenes.[1079]) Das Denken an sich kommt dem an sich Besten zu, und der höchste Grad des Denkens kommt dem im höchsten Grade Besten zu. Die Vernunft denkt sich selbst[1080]) durch Erfassung des Denkbaren; durch Erfassen und Denken wird sie eine den-

---

1079) Die Lust ist bei Gott stete Wirklichkeit, während sie bei uns nur ein zeitweise gesteigerter Zustand ist. Die Lust ist nach A. Wirklichkeit = Wirksamkeit, und da das Wachen, die Sinneswahrnehmung und das Denken auch Wirksamkeiten sind, so enthalten sie auch für uns die Lust. Die Hoffnung und Erinnerung auf kommende und an vergangene Lust ist deshalb mittelbar selbst Lust; es sind dies Sätze, die A. in seiner Ethik näher begründet.

1080) Auch hier ist unter Vernunft nicht die Gottes, sondern die Vernunft überhaupt zu verstehen. Ihre Natur als solche wird dargelegt und dann erst der Schluss auf die Vernunft Gottes gemacht. Diese Stelle zeigt, wie viel Hegel aus Aristoteles geschöpft hat. Uebrigens ist diese Darstellung viel zu kurz und fragmentarisch, um Gegenstand einer eingehenden Kritik zu sein. A. verwechselt dieses Denken als Thätigkeit mit dem Inhalte des Denkens. Die Vernunft wird allerdings erst durch Denken wirklich; insofern denkt sie selbst und ist sich auch ihres Denkens bewusst; allein der Inhalt ihres Denkens ist deshalb nicht sie selbst, sondern der Inhalt des durch Wahrnehmung ihr gebotenen Seienden. Hätte das Denken nur sich selbst zum Gegenstande, so wäre es ein ewig beharrender, unveränderlicher, einfacher Gedanke seiner selbst, welcher der lebendigen Natur des Denkens geradezu widerspräche. Deshalb erhält dieser Aristotelische Satz erst bei Hegel seine volle Wahrheit, indem Hegel die rein logischen Kategorien, insbesondere die blossen Beziehungsformen mit dem wesentlichen Inhalt des Seienden und der Welt identifizirte.

kende, so dass die Vernunft und das Gedachte dasselbe ist; denn Vernunft ist das, was das Denkbare und das Seiende erfassen kann; sie ist wirklich, indem sie dies inne hat. Was also die Vernunft Göttliches zu besitzen scheint, hat jenes Wesen in noch höherem Maasse, und das schauende Denken ist das angenehmste und beste. Wenn nun die Gottheit sich immer so glücklich verhält, wie wir nur zu Zeiten, so ist dies wunderbar, und noch wunderbarer, wenn es bei der Gottheit in höherem Maasse stattfindet. So verhält es sich aber wirklich. Auch das Leben ist in ihr; denn die Wirklichkeit der Vernunft ist Leben, und die Gottheit ist die Wirklichkeit; diese Wirklichkeit an sich der Gottheit ist ihr bestes und ewiges Leben. Wir sagen von der Gottheit, sie sei das ewige und beste Lebendige, so dass Leben, ununterbrochene und ewige Fortdauer der Gottheit zukommt. So ist die Gottheit.[1081]) Dagegen haben Diejenigen Unrecht, welche wie die Pythagoräer und Speusipp annehmen, dass das Schönste und Beste nicht im Anfang gewesen sei, weil auch bei den Pflanzen und Thieren die Anfänge zwar Ursachen seien, aber das Schöne und Vollendete sich erst daraus entwickele. Allein der Same kommt von Anderen, die schon vollendet sind, und das Erste ist nicht der Same, sondern das Vollendete; wie man auch den Menschen früher als den Samen setzen muss, wenn auch nicht den aus dem Samen Entstandenen, sondern den, aus dem der Same entsteht.[1082])

[1081]) Hier am Schluss der Gotteslehre des A. wird der Leser die Bemerkung zu Erl. 1073 bestätigt finden. Der sonst so nüchterne und in den hohlsten Beziehungsformen herumspürende A. ist hier auf einmal zum Dichter geworden; die Grundlage seiner Schilderung sind nicht mehr die Fundamentalsätze der Wahrheit, sondern die Wünsche des Herzens und das Bedürfniss nach einer erhabenen Autorität (B. XI. 51).

[1082]) Diese hier den Pythagoräern und dem Speusipp beigelegte Ansicht stimmt mit der sonst von ihnen bekannten Lehre nicht überein und kann nur mühsam ihrer Zahlenlehre eingefügt werden. An sich ist diese Ansicht dieselbe, welche auch die moderne Naturwissenschaft festhält; auch diese lässt die organische Welt allmählich aus der

Es erhellt also aus dieser Darlegung, dass es ein ewiges, unbewegliches und getrennt von dem Sinnlichen bestehendes Wesen giebt. Auch habe ich bewiesen, dass dieses Wesen keine Grösse haben kann, sondern ohne Theile und untrennbar ist. Es bewegt die unendliche Zeit hindurch; [1083]) aber kein Begrenztes hat ein unbegrenztes Vermögen. Nun müsste aber jede Grösse begrenzt oder unbegrenzt sein; jenes Wesen kann nun, wie bemerkt, keine begrenzte Grösse haben; eine unbegrenzte Grösse aber deshalb nicht, weil es überhaupt keine solche giebt. [1084]) Es ist ferner ohne Leiden und ohne Ver-

---

unorganischen hervorgehen und stellt dafür in den Entdeckungen der Geologie, der vorweltlichen Fauna und Flora so wie in den Beobachtungen Darwin's und seiner Anhänger sehr überzengende Thatsachen auf. Was hier A. dagegen sagt, ist unglaublich schwach. Dieser Wechsel zwischen Same und Mensch gilt nur für die bereits bestehende Gattung und ihre Erhaltung, aber erledigt nicht im Mindesten die Frage, woher der erste Mensch gekommen ist. Die Wissenschaft braucht deshalb nicht den Samen als das Frühere zu behaupten; dieser Same setzt allerdings schon den Menschen und die beiden Geschlechter voraus; allein damit ist nicht ausgeschlossen, dass die höheren Organismen sich allmählich aus niederen vermittelst des Kampfes um das Dasein und des Prinzips der Vererbung gebildet haben. Auch hier zeigt sich das Hohle und Leere solcher metaphysischen Gründe gegenüber den sorgsamen, unmittelbar auf Beobachtungen fussenden Folgerungen der Naturforscher.

1083) Nämlich den Fixsternhimmel. Auch der hier folgende Beweis für die Grössenlosigkeit Gottes ist voll Blössen. Aus der begrenzten Grösse folgt nicht, dass die dieser Grösse innewohnende bewegende Kraft ebenfalls eine dem Maasse oder Zeit nach begrenzte sein müsse. Allein solche Unterschiebung des einen Begriffes für einen anderen ist der Metaphysik ein Leichtes und macht ihr keine Bedenken.

1084) Den Beweis dafür hat A. in Buch 11, Kap. 10 versucht, wo er geprüft worden ist. Auch Buch 3, Kap. 5 der „Physik“ behandelt er diese Frage, und auch Buch 1, Kap. 5 „Ueber den Himmel“.

änderung; denn alle anderen Bewegungen sind erst später als die örtliche. Hieraus ergiebt sich, dass die Gottheit in dieser Weise sich verhält.

Achtes Kapitel.

Ob nun blos ein solches Wesen oder mehrere und wie viele anzunehmen, darf nicht unerörtert bleiben; vielmehr muss auch der Aussprüche Anderer gedacht werden, welche über die Anzahl dieser Wesen nichts Klares gesagt haben. Die Ideenlehre hat hierüber keine eigene Untersuchung; die Zahlen werden in ihr als Ideen behauptet, aber bald werden diese in unendlicher Menge angenommen, bald bis zu der Zehn beschränkt, und in Bezug auf den Grund, weshalb sie eine solche Anzahl annehmen, wird kein genügender Beweis beigebracht. Ich selbst habe hier von den oben festgestellten Unterlagen auszugehen. Der Anfang und das erste der Wesen ist unbeweglich, sowohl an sich als beziehungsweise; aber es bewegt die erste, ewige und eine Bewegung.[1085]) Wenn nun das Bewegte von etwas bewegt werden muss, und das erste Bewegende an sich unbeweglich sein muss, und wenn die ewige Bewegung von etwas Ewigem bewegt werden muss, und diese eine Bewegung von Einem ausgehen muss, so sehen wir doch neben der einfachen[1086]) Umdrehung des Ganzen, welche das erste und unbewegliche Wesen bewirkt, noch andere ewige Umläufe der Planeten (denn ewig und ohne Stillstand ist der im Kreis bewegte Körper, wie in der „Physik“[1087]) bewiesen worden ist), und es muss deshalb auch jeder von diesen Umläufen von einem an sich unbeweglichen und ewigen Wesen bewegt

---

1085) Nämlich den Umschwung des Fixsternhimmels.

1086) Einfach (ἁπλῆ) nennt A. die gerade und die Kreisbewegung; die anderen Bewegungen sind nach ihm aus diesen beiden einfachen gemischt.

1087) Die Stelle ist Buch 8, Kap. 8, 9 der „Physik“; auch Buch 1, Kap. 2 und Buch 2, Kap. 3 „Vom Himmel“.

werden. Denn die Natur der Gestirne ist ein ewiges selbstständiges Sein, und das Bewegende muss vor dem Bewegenden sein, und das, was vor einem Selbstständig-Seienden ist, muss selbst ein solches sein. Es muss also aus dem eben erwähnten Grunde ebenso viele selbstständige Wesen geben, die von Natur ewig, an sich unbeweglich und ohne Grösse sind. Es ist also klar, dass es dergleichen Wesen giebt, und zwar ein erstes und zweites nach der Reihenfolge der Umläufe der Gestirne.[1088]) Die Anzahl dieser Umläufe muss aber durch die eigenthümlichste Philosophie der mathematischen Wissenschaften ermittelt werden,[1089]) nämlich durch die Gestirnkunde, welche sich zwar mit sinnlichen, aber doch ewigen Dingen beschäftigt, während die anderen Zweige der Mathematik, wie die Zahlenlehre und Geometrie, sich gar nicht mit selbstständigen Dingen beschäftigen. Dass nun der Umläufe der Gestirne mehrere sind, ist auch Dem klar, der sich nur etwas damit beschäftigt hat; denn jeder Planet hat mehr als eine Bewegung. Wie viele aber dergleichen bestehen, will ich nach den Angaben einiger Mathematiker der Uebersicht wegen angeben, um einen vernünftigen Grund für ihre Anzahl zu gewinnen; ich werde dabei sowohl die Forscher selbst als Die, welche

---

[1088]) Hiernach nimmt A. ausser dem Gott, der den Fixsternhimmel bewegt, noch mehrere Götter für die Bewegungen der übrigen Gestirne an. Wie diese Götter sich zu jenen ersten verhalten, ob namentlich eine Art Unterordnung stattfindet, darüber lässt sich A. nicht aus. Er fühlte, dass er damit zu sehr in das Gebiet der Phantasie gerathen würde, und dass jede nähere Bestimmung hier leicht dem prüfenden Verstande Blössen bieten möchte.

[1089]) Der Begriff der „eigenthümlichsten“ (*οἰκειοτατην*) Philosophie ist zweifelhaft; A. rechnet die Mathematik überhaupt zur Philosophie, nur nicht zur ersten Philosophie; mit diesem Beiwort soll also wohl der vornehmste Theil der Mathematik bezeichnet werden, der Theil, der seinem Wesen nach am meisten Wissenschaft ist, und wenn A. die Sternkunde für diesen Theil ansieht, so stützt er dies darauf, dass die Sternkunde allein von den mathematischen Wissenschaften sich mit selbstständigen Dingen beschäftigt.

es von Forschern vernommen haben, zu Rathe ziehen, und wenn diese andere Ansichten als die hier vorgetragenen aufstellen, werde ich beide beherzigen, aber nur den zuverlässigeren Glauben schenken.[1090] Eudoxos setzte

---

1090) Zum Verständniss des Nachfolgenden ist vorauszuschicken, dass nach der zu A.'s Zeit herrschenden Auffassung die Welt als eine genaue und vollendete Kugel galt, weil einmal die Kugel als die vollendeteste Gestalt angesehen wurde, und weil nur so die Bewegung der Welt, ohne dass es eines leeren Raumes bedurfte, möglich war. Die Grenze der Welt ist der Fixsternhimmel, welcher Alles umschliesst, was in Raum und Zeit ist; seine Bewegung ist die gleichmässig ununterbrochene Kreisbewegung; A. denkt ihn sich als Hohlkugel (σφαιρα), an der eine Unzahl von Himmelskörpern befestigt ist. Innerhalb dieses Himmels befinden sich andere Hohlkugeln; an solchen einzelnen sind die damals allein bekannten fünf Planeten, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, ferner die Sonne und der Mond befestigt; in der Mitte des Himmels und dieser Hohlkugeln befindet sich die Erde ruhend und ohne Bewegung.

Diese Hohlkugeln, an deren einzelnen die Planeten befestigt waren, galten als fest und krystallartig. Bei der unregelmässigen und oft rückläufigen Bewegung der Planeten konnte man aber deren Erscheinungen nicht aus der Umdrehung einer Hohlkugel ableiten, und Eudoxus, der in Aegypten gewesen war und zu Plato's Zeit lebte, gab deshalb jedem Planeten und ebenso der Sonne und dem Monde mehrere Hohlkugeln, die in einander geschachtelt waren und sich so verschieden drehten, dass dadurch das daran befestigte Gestirn für den Erdbewohner eine unregelmässige, den Erscheinungen entsprechende Bewegung erhielt. Wie dies möglich, wenn der Planet nur an einer dieser Hohlkugeln befestigt war, erklärt A. nicht weiter; um diese Schwierigkeit zu beseitigen, erfand später Ptolemäus 400 Jahre nach A. die Epicyklen. Eudoxus glaubte zur Erklärung der Erscheinungen mit vier Hohlkugeln für jeden Planeten auszukommen; bei der Sonne und dem Mond nahm er nur drei an, da deren Bewegung regelmässiger ist. Kallipos, Schüler des Eudoxos und Zeitgenosse des A., vervollständigte diese

den Umlauf der Sonne und des Mondes in drei Hohlkugeln; die erste davon sollte die der Fixsterne sein; die andere sollte sich nach der Richtung eines durch die Mitte des Thierkreises gehenden Kreises bewegen, und die dritte nach der Richtung eines die Breite des Thierkreises schräg durchschneidenden Kreises;[1091]) doch sollte dieser Durchschnitt für den Kreis der Mondbewegung schräger sein als für den der Sonnenbewegung.[1092]) Die Planeten sollten sich dagegen jeder in vier Hohlkugeln bewegen, von denen die beiden ersten mit jenen übereinstimmen (denn die Hohlkugel der Fixsterne solle alle

---

Hypothese durch Vermehrung der Hohlkugeln, um damit die beobachteten Bewegungen der Planeten noch genauer darzustellen. — Kallipos begab sich deshalb nach Athen zu A. und nahm in Uebereinstimmung mit ihm diese Verbesserungen vor; indess hielt A. noch weitere Hohlkugeln für jeden Planeten nöthig, um die Einwirkung des sich sehr schnell drehenden Fixsternhimmels auf die Hohlkugeln der Planeten zu mildern und zu mässigen. A. nennt diese Hohlkugeln zurückführende (ἀνελιττούσας σφαίρας). Auch hier bleibt die schwierige Frage, wie diese für sich bestehenden mehreren Hohlkugeln trotz ihrer eigenthümlichen Bewegung den Gang des Planeten verändern können, wenn dieser nur an einer dieser krystallenen Hohlkugeln befestigt ist, unerklärt; denn die Bewegung dieser letzten Hohlkugel als solcher soll dadurch nicht verändert werden. — Solche Hohlkugeln hielt man für unentbehrlich, weil man ein freies Schweben der Planeten und anderen Gestirne ohne solche Befestigung für unmöglich hielt und sich nicht vorstellen konnte.

Hiernach wird der folgende Text leicht zu verstehen sein.

1091) Von diesen beiden letzten Hohlkugeln sollte die eine die Bewegung aller Planeten innerhalb des Thierkreises erklären, der mit dem Aequator des Fixsternhimmels nicht zusammenfällt; die andere die besonderen Abweichungen der einzelnen Planeten in der Breite ihrer Bahn.

1092) Die Mondbahn hat nämlich eine Abweichung in der Breite von der Ekliptik, die bis zu acht Grad steigt, während die Sonne gar keine solche Abweichung hat.

anderen mit sich herumführen, und ebenso solle die nächste innerhalb ihrer, welche durch die Mitte des Thierkreises gehe, ebenfalls allen übrigen gemeinsam sein); die Pole an der dritten Hohlkugel befänden sich für jeden Planeten in der Mittellinie des Thierkreises,[1093]) und der Umlauf der vierten Hohlkugel geschieht in einem gegen jene Mittellinie schiefen Kreise; die Pole der dritten Hohlkugel seien für jeden der übrigen Planeten besondere, für Venus und Merkur aber dieselben. Kallipos nahm die Lage der Hohlkugeln, d. h. die Ordnung ihrer Abstände, ebenso an wie Eudoxos; auch nahm er die Anzahl dieser Hohlkugeln für Jupiter und Saturn ebenso gross an; aber bei der Sonne und dem Mond meinte er, dass noch zwei Hohlkugeln zugesetzt werden müssten, wenn man die Erscheinungen erklären wolle, und den übrigen Planeten müsse noch eine zugesetzt werden.[1094])

Es ist indess nothwendig,[1095]) wenn diese Zusammenstellung den Erscheinungen entsprechen soll, noch anzunehmen, dass auf jeden Planeten eine um Eins geringere Anzahl[1096]) von anderen Hohlkugeln komme, welche die unterste Hohlkugel jedes Planeten umzuwenden und auf

---

[1093]) Nämlich in der senkrecht auf der Ebene des Thierkreises stehenden Mittellinie; es sind die Pole der Ekliptik.

[1094]) Dieses geschah jedenfalls, weil Kallipos noch genauere Beobachtungen benutzen konnte, also jene Hohlkugeln des Eudoxos noch nicht für alle Unregelmässigkeiten der Planetenbewegungen zureichten; namentlich werden sie die verschiedene Schnelligkeit in der rechtläufigen und rückläufigen Bewegung der Planeten haben erklären sollen.

[1095]) Hier beginnt A., seine eigene Ansicht vorzutragen.

[1096]) An sich bedarf jede Hohlkugel jedes Planeten einer solchen schützenden, zurückführenden und die Einwirkungen der oberen Hohlkugeln neutralisirenden Hohlkugel; nur für die eine Hohlkugel, welche die gemeinsame Bewegung der Planeten nach Osten darstellt, ist dies nicht nothwendig, weil hier die Bewegung bei allen Planeten gleichartig ist, also keine die andere stören kann. Deshalb nimmt A. die Zahl dieser zurückführenden Hohlkugeln nur um eine geringer als die Zahl derer an, die die Bewegung an sich herbeiführen.

den richtigen Stand zurückzuführen haben; nur so ist es möglich, dass der Umlauf der Planeten alle Erscheinungen darstellt. Da nun der Hohlkugeln, durch welche die Umläufe geschehen, einestheils 8, anderntheils 25 sind, und von diesen nur diejenigen keiner Zurückführung bedürfen, in denen das zu unterst Gestellte sich bewegt, so werden in Bezug auf die beiden ersten Planeten 6, und in Bezug auf die vier folgenden 16 Hohlkugeln der Zurückführung zusammen vorhanden sein, und so steigt die Zahl der sämmtlichen Hohlkugeln, welche den Umlauf bewirken oder zurückführen, auf 55. Wenn man aber bei dem Monde und der Sonne die vorhin erwähnten Bewegungen nicht hinzusetzt, so wird die Anzahl sämmtlicher Hohlkugeln 49 sein.[1097]) Ist nun dies die Anzahl der Hohlkugeln, so ist auch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass ebenso viel Anfänge und unbewegliche und sinnliche Wesen bestehen.[1098]) Etwas Sichereres hierüber zu bestimmen, überlasse ich Denen, die in diesem Fache festere Kenntnisse besitzen.[1099])

Da es nun nicht möglich ist, dass eine Bewegung besteht, die nicht mit der Bewegung eines Gestirnes zusammenpasst, und da man annehmen muss, dass jede Natur und jedes Ding, was leidlos ist, an sich sein bestes Ziel erreicht hat, so kann es neben diesen keine weiteren Naturen geben, und jene Wesen sind in dieser Anzahl vorhanden. Denn gäbe es noch mehrere, so müssten sie

---

1097) Diese Berechnung hat den Auslegern viel Noth gemacht; indess hat deren nähere Untersuchung kein philosophisches Interesse und kann daher übergangen werden.

1098) Die Ausleger des A. haben daraus eine Art Untergötter gemacht, und zwar mit Recht, obgleich A. sich darüber nicht erklärt. Diese Vielheit von Göttern hat bei den Späteren grossen Anstoss erregt. Schon Plotin tadelt deshalb A. und zeigt, dass diese Vielheit ohne Stoff nicht möglich sei, während doch diese Götter nach A. reine stofflose Form sein sollen.

1099) Diese Unsicherheit soll nicht den Göttern, sondern nur ihrer Anzahl gelten; da A. wohl selbst fühlen mochte, dass seine Hypothese mit den zurückführenden Hohlkugeln manchen Bedenken unterliege.

bewegen, da sie selbst Ziele der Bewegung sind;[1100]) aber dass noch andere ausser den genannten Bewegungen bestehen, ist unmöglich. Dass dem so ist, kann man aus dem in Bewegung Befindlichen abnehmen. Ist nämlich jedes Bewegende nur um des Bewegten willen da, und mnss jede Bewegung an einem Bewegten stattfinden, so ist keine Bewegung um ihrer selbst oder einer anderen Bewegung willen, sondern um der Gestirne willen da. Wäre die eine Bewegung nur für eine andere da, so müsste auch diese wieder für eine andere da sein, nnd da dies nicht in das Endlose fortgehen kann, so geht der Endzweck jeder Bewegung auf einen der bewegten göttlichen Körper am Himmel.

Auch ist klar, dass es nur einen Himmel giebt; denn gäbe es mehrere Himmel, so wie es mehrere Menschen giebt, so müsste der Anfangsgrund von jedem der Art nach einer, der Zahl nach aber viele sein. Nun hat aber alles der Zahl nach Viele Stoff an sich; denn der Begriff von Vielen ist nur einer, z. B. der Begriff des Menschen; aber Sokrates ist ein Einzelner. Das erste

---

[1100]) Die Bewegungen gehen so vor sich, dass die Hohlkugeln, von Liebe zu ihrer Gottheit erfüllt, sie als ihr Ziel auffassen und sich zu bewegen beginnen, um dieses Ziel zu erreichen. Man sehe Erl. 1073. Die hier von A. gegebene Beweisführung ist charakteristisch für seine Methode und Philosophie. Auch hier wird durch reines Denken ein Naturgesetz festgestellt, und zwar durch eine von jenen selbstverständlichen Wahrheiten, die auch später bei Descartes und Spinoza noch ihre Rolle spielen. Eine solche ist hier der als Prämisse dienende Satz: Jedes Ding, was leidlos ist, hat sein Ziel erreicht oder ist vollendet. Genaner betrachtet, ist dieser Satz eine Tautologie; da leidlos und vollendet beides identische Beziehungsformen sind, wo keine für sich erkannt, sondern nur aus der anderen abgeleitet wird. — In dieser Weise lassen sich alle diese angeblich a priori oder durch reines Denken gefundenen Naturgesetze auf Tautologien und Verwandlungen des Seienden in Beziehungsformen zurückführen. Dies gilt insbesondere auch für die unmittelbar hier folgende Ausführung. (Die Nummern 1101 bis 1110 sind übersprnngen.)

wesentliche Was hat aber keinen Stoff an sich, denn es ist nur Wirklichkeit. Deshalb ist das erste Bewegende, was selbst unbeweglich ist, nur Eines, sowohl dem Begriff als der Zahl nach, und folglich ist auch das immer und ununterbrochen Bewegte nur Eines; folglich giebt es nur einen Himmel.[1111]) Von den Vorfahren und Allerältesten ist den Späteren in Gestalt der Sage hinterlassen worden, dass die Gestirne Götter seien, und dass das Göttliche die ganze Natur umfasse. Das Uebrige ist sagenhaft damit verbunden worden, um des Glaubens der Menge und um der Gesetze und des Nutzens willen; deshalb werden die Götter menschenähnlich und nach Art lebender Geschöpfe geschildert, und hieran hat man noch Verwandtes und anderes daraus Folgende geknüpft.[1112])

1111) A. meint: Wenn es mehrere Welten gäbe, müssten auch mehrere Wesen bestehen, welche die Ursache (Anfang) ihrer Bewegung wären. Eine Mehrheit solcher Wesen ist aber bei ihrer Gleichartigkeit nur dann möglich, wenn ihnen Stoff beigemischt ist; denn nur der Stoff ist es, welcher das dem Begriff nach Eine in eine Vielheit Gleicher auflösen kann. Man sehe Buch 7, Kap. 8 und Buch 10, Kap. 9. (An anderer Stelle wird der Raum für das *Principium individuatonis* gesetzt; es ist dieser Unterschied hier indess unerheblich.) Allein das erste Bewegende kann nicht mit Stoff verbunden sein; es ist reine Form, reine Wirklichkeit, und deshalb kann es nur einen ersten Beweger, und folglich auch nur ein erstes Bewegtes oder nur einen Fixsternhimmel geben.

Diese Verdeutlichung des Sinnes wird zugleich die Schwäche dieses Beweises dargelegt haben. Ein ähnlicher Beweis ist Buch 1, Kap. 8 u. 9 „Ueber den Himmel" enthalten.

Bei den Worten: „Sokrates ist ein Einzelner" denke man hinzu: „unter Vielen"; er ist der mit Stoff vermischte Begriff des Menschen, und deshalb nur ein Einzelner, ein Individuum.

1112) Hier zeigen sich schon die Anfänge einer rationalistischen Auffassung der Volksreligionen, welche später von Spinoza und Kant weiter gebildet worden und bei Letzterem zu dem Gegensatz der natürlichen und geoffenbarten Religion geführt hat (B. XXI. 51).

Trennt man dies ab, und behält man nur das Erste, wonach sie die ersten Dinge für Götter hielten, so kann man sagen, dass sie göttlich gesprochen haben, und da jede Kunst und Philosophie wahrscheinlich mehr als einmal, so weit es möglich war, entdeckt nnd dann wieder verloren worden ist, so möchten wohl jene Aussprüche Ueberbleibsel solcher Weisheit sein, die sich bis auf die Gegenwart erhalten haben.[1113]) Nur soweit ist uns der väterliche Glaube nnd die Ueberlieferung der ältesten Vorfahren verständlich.

Neuntes Kapitel.

Hinsichtlich der göttlichen Vernunft erheben sich indess einige Schwierigkeiten; sie scheint das Göttlichste unter dem Erscheinenden zu sein, aber wie sie sich verhalte, ist nicht leicht einzusehen. Wenn sie nichts denkt, sondern sich so wie ein Schlafender verhält, was wäre da an ihr ehrwürdig? wenn sie dagegen denkt, aber dies von etwas Anderem beherrscht wird, so würde ihr Sein nicht das Denken, sondern nur ein Vermögen sein, und sie wäre nicht das beste Seiende; denn nur das Denken macht ihre Ehrwürdigkeit aus.[1114]) Mag nun die Vernunft oder

---

1113) Es ist eine oft wiederkehrende Ansicht des A., dass jede menschliche Kunst und Wissenschaft mehrmals entdeckt, entwickelt und wieder verloren worden; denn die menschlichen Dinge bewegen sich nach A. im endlosen Kreislaufe.

1114) A. unterscheidet Vernunft (*νοος*) und Denken (*νοειν*); jene ist die Kraft, dieses ihre Aeussernng oder Wirklichkeit. Deshalb ist die Vernunft in Ruhe, d. h. ohne Denken, gleich dem Schlafenden. Die menschliche Vernunft zerfällt nach A. in leidende und thätige Vernunft; jene denkt auch, aber wird von dieser geleitet und gleichsam beherrscht; jene ist, in realistischer Ausdrucksweise, das Denken im Dienst der Gefühle der Lust, diese das freie Denken, zu denen auch das durch sittliche Gefühle bestimmte Denken von A. gerechnet wird. Diese Theilung der Vernunft will A. von Gott abhalten.

das Denken das göttliche Sein ausmachen, so fragt sich: was denkt es? Entweder muss es sich selbst oder etwas Anderes denken, und im letzteren Falle entweder immer dasselbe oder Verschiedenes. Ist es nun einerlei, ob man das Schöne denkt, oder was sich gerade trifft? Oder wäre es nicht verkehrt, wenn andere Dinge von jenem Wesen gedacht würden? Hieraus erhellt, dass es nur das Göttlichste und Ehrwürdigste denkt und darin nicht wechselt; denn dieser Wechsel könnte nur in das Schlechtere gehen und wäre schon eine Bewegung. [1115]) Wäre nun die gött-

[1115]) Dies klingt Alles sehr erhaben und erfüllt mit Ehrfurcht; allein es liegt ihm die Verwechslung von Sein und Wissen unter, und es kann deshalb nicht als richtig gelten. Schlecht sein ist etwas Anderes, als das Schlechte nur denken. Es kommt die zweite Verwechslung hinzu, die von Plato herstammt, dass man das Denken mit dem Wollen identifizirt. Das Schlechte wollen ist schon eine Art des Schlecht-seins; denn Wollen, Begehren ist ein seiender Zustand der Seele und kein Wissen (B. I. 7). Indem A. das Denken des Schlechten schon als ein Wollen oder Neigen zum Schlechten nimmt, scheint es ihm schon verwerflich. Deshalb passt auch das spätere Beispiel: das Schlechte sehen, an sich nicht; allein A. versteht unter Sehen hier schon ein Aufsuchen desselben oder einen Genuss bei dessen Anblick; also ein Sein, nicht blos ein Wissen. Deshalb verlangt A. auch ein Fliehen (φευγειν) des Sehens, d. h. ein Bekämpfen der Begierde. Ist aber das Denken von allem Sein unterschieden, so ist auch das Denken des Schlechten noch kein Schlechtes; vielmehr ist es ein Wissen wie jedes andere, und das Wissen ist insofern gerade dadurch erst vollendet, dass es alles Seiende, auch das Schlechteste und Geringste umfasst. Das göttliche Wissen wäre ein mangelhaftes, wenn es nicht auch wüsste, was schlecht ist; wie sollte Gott über die Bösen sonst richten können? Zu Diesem tritt der tiefere Grund, dass das Schlechte und Böse nur auf den Gefühlen des Menschen beruht und nicht den Dingen selbst anhaftet; fällt der Mensch hinweg, so fällt auch das Böse und Schlechte, ohne dass die Dinge selbst verschwinden; eine Ansicht, die schon bei Spinoza hervortritt.

liche Vernunft nicht wirkliches Denken, sondern nur Vermögen, so würde jedenfalls das fortwährende Denken ihr ermüdend werden; [1116]) ferner wäre dann nicht die Vernunft, sondern das Gedachte das Ehrwürdigere; [1117]) denn Denken und Gedanken hätte dann auch Der, welcher das Schlechteste dächte. Ist aber dies zu fliehen (da ja es auch besser ist, Manches nicht zu sehen als zu sehen), so würde das Denken nicht das Beste sein. Folglich muss das Wesen sich selbst denken, da es das vorzüglichste ist, und sein Denken ist ein Denken seines Denkens, während die Wissenschaft und die Wahrnehmung und die Meinung und die Einsicht immer auf ein Anderes geht, und auf sich selbst nur nebenbei. [1118]) — Wenn ferner

[1116]) Dieser Satz ist aus der Erfahrung entlehnt, und zwar aus unvollständigen Induktionen. Allerdings ermüdet der Mensch in Bewegung seiner Glieder, und selbst in dem Denken; allein nur dann, wenn kein Wechsel im Bewegen oder Vorstellen eintritt; an sich ist das Wissen der Seele stets in Bewegung; es wechselt nur zwischen Wahrnehmen, Erinnern und Denken, und das Denken Gottes würde nach der Darstellung des A. mehr *intuitiv*, anschauend, als *discursiv*, oder *activ* sein.

[1117]) Hier zeigt sich die bei Plato und auch bei A. so oft vorkommende Benutzung der Meinung des Volkes über das Sittliche und Ehrwürdige; sie dient ihnen zur Begründung der höchsten Fragen, als wenn der Inhalt solcher Moral unerschütterlich und unveränderlich, das Wahre an sich selbst, wäre.

[1118]) Dieses Denken des Denkens ist bekanntlich auch von Hegel übernommen und als das höchste behauptet worden. Auch hier liegen dieser Ansicht nur mangelhafte Beobachtungen der Seelenzustände unter. Jedes Denken hat allerdings auch das Wissen von sich (B. I. 7), allein es bedarf auch gleichzeitig eines Inhaltes; sonst ist es ein blosses Vermögen, was sich nicht äussern kann. Wenn nun Gott sich selbst denkt, so hätte dieses Denken an Gott seinen Inhalt; allein wenn Gott selbst nur das Denken ist, also ein Denken ohne Inhalt, ein leeres Denken ist, so ist auch das Denken dieses Denkens leer, und insofern es ununterbrochen und unverändert in alle Ewigkeit fortdauert, der fürchterlichste Zustand, welcher dem

das Denken und das Gedacht-werden verschieden sind, in Bezug auf welches von beiden kommt dann diesem Wesen das Gute zu? Denn Denken und Gedacht-werden sind doch in ihrem Wesen nicht dasselbe. Sollte indess nicht bei Manchem das Wissen selbst die Hauptsache sein? Offenbar ist bei den ohne Stoff hervorbringenden Künsten das Selbstständige und das wesentliche Was und bei den rein erkennenden Wissenschaften der Begriff und das Denken auch die Sache selbst. Wenn also bei allem Stofffreien das Gedachte und das Denken nicht verschieden, sondern dasselbe sind, so ist auch das Denken mit dem Gedachten eins. 1118 b)

Denken nur auferlegt werden kann; denn alles Denken des Menschen, nach dem hier überhaupt nur geurtheilt werden kann, verlangt auch einen Inhalt oder Gegenstand. Durch dieses Denken eines Anderen geht auch die Hoheit Gottes nicht verloren; denn gerade durch das Denken wird dieser Inhalt des Anderen zu dem eigenen Inhalt des Denkenden gemacht; gerade dadurch wird der Denkende erst Herr über das Andere. Die Hoheit des Denkens, welche in solcher Ueberwindung der Seinsform des Anderen liegt, wird durch diese dürftige Auffassung des A. vernichtet.

1118 b) Hier sucht A. selbst den in Erl. 1118 ihm gemachten Vorwurf der Leerheit solches Denkens des Denkens zu widerlegen. Indem bei allen stofffreien Gegenständen das Gedachte mit dem Denken identisch sein soll, ist nach A. damit in das Denken als solches ein Inhalt gebracht. Auch hier hat Hegel seine höchsten Sätze aus A. geschöpft; auch bei ihm begegnet man dieser Identität von Gedachtem und Denken; deshalb sind ihm die Kategorien seiner Logik objektive Gedanken. — Auf diese Ansichten ist zu entgegnen, dass allerdings die seienden Dinge durch den beim Wahrnehmen vermittelten Uebergang ihres Inhaltes in das Wissen zu gedachten und zu Gedanken geworden sind, welche, indem sie in das Wissen eintreten, auch ein Denken sind; denn das Denken besteht aus Gedanken. Allein die Frage ist, wie hat das Denken diesen Inhalt gewonnen? und hier zeigt sich, dass es für diesen Inhalt die Wahrnehmung nicht entbehren kann. Das Gedachte zerfällt also immer in

Es bleibt nun noch die Frage, wie es sich verhalte, wenn das Gedachte zusammengesetzt ist; denn dann würde das Denken mit den Theilen des Ganzen wechseln. Allein

---

einen *Inhalt* und in eine *Form*; das Denken an sich ist blos eine dieser Formen; es nimmt den *Inhalt* mittelst des Wahrnehmens aus dem Sein, und indem es ihn in der *Wissensform* aufnimmt, wird der Inhalt ein Gedachtes, während das Denken nur diese Form und Thätigkeit an sich ist. Deshalb ist es falsch, beide selbst innerhalb des Wissens für identisch zu nehmen; das Denken ist blosse Thätigkeit, die eines Gegenstandes bedarf; in dem Gedanken ist diese Thätigkeit aber mit einem Inhalte erfüllt, und dieser Inhalt ist nicht aus der Thätigkeit, nicht aus der Form gekommen, sondern dem Seienden mittelst der Brücke der Wahrnehmung entlehnt. Nur wenn man Form und Inhalt des Gedankens durcheinanderwirft, kann der Schein einer Identität von Gedanken und Denken entstehen. *Hegel* hat dies auch gefühlt; deshalb hat er sein Prinzip der dialektischen Entwickelung aufgestellt, vermöge dessen auch der Inhalt des Denkens aus seiner eigenen reinen Thätigkeit und Form erzeugt werden soll. Hegel hat ganz Recht, dass ohne eine solche dialektische Entwickelung das Denken zu keinem Inhalt kommen kann; deshalb steht und fällt sein und des A. Prinzip mit dieser dialektischen Entwickelung. Dass diese aber eine Täuschung, ja nur ein philosophisches Taschenspielerkunststück ist, ist anderwärts dargethan worden (B. I. 83, Ph. d. W. 120, Aesthetik I. 18). Damit fällt auch die Identität von Gedachtem und Denken und von der vermeintlichen Hoheit eines Denkens des Denkens.

Allerdings hat das menschliche Denken in seinen Beziehungsformen und Wissensarten (B. I. 31, 56) einen Inhalt, der nicht dem Seienden entlehnt ist; aber eben deshalb ist dieses Denken der Beziehungsformen nur ein Spiel mit sich selbst, es bleibt dem Seienden fern, während doch das Wissen des Menschen vor Allem auf das *Seiende* gerichtet ist und dieses sich unterwerfen will. Erst wenn es dessen Inhalt durch die Brücke der Wahrnehmung gewonnen hat, erhalten jene Beziehungsformen eine Bedeutung und dienen der vollen geistigen Besitznahme dieses Inhaltes und seiner Beherrschung; dann durchziehen diese

alles Stofffreie ist untheilbar, und so wie das menschliche Denken auch bei dem Denken des Zusammengesetzten sich manchmal verhält, wenn es das Gute nicht an diesem Theil oder an jenem, sondern das Beste auf einmal ganz erfasst, wenn es auch von ihm verschieden ist, so verhält sich das göttliche Denken seiner Selbst durch alle Ewigkeit.[1119])

Beziehungen diesen Inhalt mit ihren Fäden und verknüpfen durch ihr rein geistiges Band jedes Einzelne mit allem Anderen so innig, wie im Sein es nicht möglich ist. Diese Beziehungsformen, die diesen Inhalt des Seienden durchziehen, gleichen dem Netz der Spinne; sie selbst ist nur in der Mitte, aber die feinste Masche ist ihr so nahe, als wäre sie bei ihr; die Berührung an irgend einem Punkt lässt das ganze Wissensnetz mit seinem Inhalt erzittern. Aber dieses Netz bedarf ebenso dringend eines Inhaltes, wenn das Denken nicht verhungern soll, wie die Spinne, in deren Netz keine Fliege (Gegenstand) hängen bleibt.

[1119]) Dieser Schluss enthält einen geistreichen Gedanken. Das Denken des Menschen ist diskursiv; bei allen Gegenständen mit einem reichen Inhalt kann es denselben nicht auf einmal erfassen; es bedarf eines zeitlichen Durchlaufens des Einzelnen; so z. B. bei dem Anschauen eines Gemäldes; so bei der Erinnerung an eine Reise; so bei dem Ueberdenken des Inhaltes einer Predigt, einer Wissenschaft. Es entsteht also die Frage: Ist auch das Denken Gottes so diskursiv? A. leugnet es. Man kann die Möglichkeit eines Denkens nicht bestreiten, welches mit dem Ganzen auch zugleich seinen einzelnen mannichfachen Inhalt erfasst, und zwar Beides in gleich lebendiger und eindringender Weise. Allein die Gründe, welche A. dafür beibringt, sind schwach. Das Stofffreie ist zwar stofflich untheilbar; aber deshalb ist sein Inhalt nicht minder mannichfaltig, und das Denken kann diesen Inhalt zerlegen; ja ein Gegenstand mit reichem Inhalt ist auch als gedachter nicht mit einem Male zu erfassen, wie die obigen Beispiele zeigen. Der andere Grund des A. ist von dem Guten und Besten hergenommen. Das Beispiel ist indess einestheils dunkel, anderntheils, so weit es verständlich ist, nicht beweisend, weil das Gute und das Beste einfache Begriffe sind, die sich wohl auf einen Reichthum

Zehntes Kapitel.

Es ist noch zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Alls das Gute und das Beste enthält; ob als ein Getrenntes und für sich Bestehendes, oder als eine Ordnung oder als beides, wie es bei einem Heere der Fall ist, wo das Gute sowohl in der Ordnung als in dem Feldherrn und vorzüglich in Letzterem enthalten ist; denn der Feldherr kommt nicht von der Ordnung, sondern diese von jenem. Alles steht nun in einer gewissen Ordnung zu einander, aber nicht auf gleiche Weise die Fische, die Vögel, die Pflanzen. Auch verhalten sie sich nicht so, dass gar keine Beziehung des Einen zu dem Andern Statt hätte, sondern eine solche besteht und Alles ist in Beziehung auf Eines geordnet. Wie indess in einem Hauswesen den Freien am wenigsten gestattet ist, zu thun, was ihnen beliebt, sondern Alles oder das Meiste vorgeschrieben ist, während die Sklaven und Thiere nur ein Weniges für das Gemeinsame verrichten und das

---

von Gründen stützen können, aber in ihrem Schlussresultat nur ein Einfaches darstellen, was für sich gedacht werden kann und deshalb nicht beweist, dass man auch den weiteren Inhalt des Gegenstandes noch im Denken habe.

Näher hätte der Vergleich mit dem, nach dem Durchlaufen des Einzelnen zur Einheit und zum Ganzen zurückkehrenden Denken gelegen. Für den Schüler ist z. B. die Logik nur ein dürrer Gedanke ohne Inhalt; er studirt nun die einzelnen Kapitel und Kategorien; hier verliert er sich in das Einzelne; das Denken des Einen hemmt dabei das Denken des Andern; allein wenn er mit dem Buche fertig ist, und es vielleicht wiederholt durchlesen, durchdacht und verglichen hat, so wird allmählich der ganze Inhalt lebendig; das Eine verdrängt nicht mehr das Andere; er vermag, wenn er zum Kenner und zum vollständigen Besitz der Wissenschaft sich erhoben hat, das Ganze und das Einzelne auf einmal im gegenwärtigen Denken festzuhalten. Dies wäre allenfalls ein Zustand, dessen Steigerung zu dem höchsten Grade einen Anhalt für die Natur vom Denken Gottes böte, wie A. es meint.

Meiste, wie es sich trifft, da ihre Natur einen solchen Anfang enthält, und jedem die Nothwendigkeit, sich zu sondern, einwohnt; ebenso verhält es sich auch mit dem Uebrigen, wo Alles zur Herstellung eines Ganzen sich gegenseitig verbindet.[1120]) Ich kann indess nicht unerwähnt lassen, wie für die Anhänger anderer Ansichten viel Unmögliches und Verkehrtes sich ergiebt, und welcher Meinung die Scharfsinnigeren sind, und bei welchen von ihnen die Bedenken noch am geringsten sind.[1121]) Alle Philosophen lassen Alles aus dem Entgegengesetzten entstehen, aber sie geben weder dies „Alles", noch das „aus dem Entgegengesetzten" richtig an, noch da, wo ein Entgegengesetztes besteht, wie es daraus entsteht,

---

1120) Die Frage, wie das Gute in die Welt kommt, löst A. hier ebenso, wie es in den vollkommeneren Religionen geschieht; das Gute existirt zunächst in Gott, aber von diesem geht es auch in die Welt über, wo die Ordnung und das Gute in höherem oder niederem Grade nach dem Grade der Vernünftigkeit der Geschöpfe besteht. Die Schwierigkeiten, die an diese Frage sich bei einer tieferen Auffassung knüpfen, kennt A. noch nicht. Da bei ihm sein Gott nicht der Schöpfer der Welt, sondern nur der erste Beweger ist, so entsteht bei ihm nicht die schwierige Frage, an welcher die christliche Theologie leidet, wie das Schlechte, das Mangelhafte und das Böse in die Welt gekommen? — Im Allgemeinen fehlt auch hier jeder Beweis für die Behauptungen des A.; insbesondere hat er auch noch keine Ahnung, dass die griechische Sittlichkeit nicht als das Absolute, in Gott Enthaltene, gelten könne, und dass das Sittliche überhaupt nur das Produkt einer Anlage der menschlichen Seele ist, vermöge deren sie der Gefühle der Achtung fähig ist. (B. XI., 51.)

1121) In dem Folgenden vergleicht A. seine erste Philosophie mit den Ansichten Früherer und zeigt, dass nur seine Lehre die Schwierigkeiten löse, in denen die Früheren sich sämmtlich verwickelt haben. Da A. für seine damaligen Leser Vieles als bekannt voraussetzen konnte, was der Gegenwart nicht so geläufig ist, so ist das Folgende wegen der Kürze der Darstellung jetzt schwer verständlich.

obgleich doch die Gegentheile von einander nicht erregt werden. Für uns löst sich jedoch diese Schwierigkeit leicht dadurch, dass noch ein Drittes besteht.[1122]) Manche machen den Stoff zu dem Einen der Gegensätze in der Weise, wie das Ungleiche dem Gleichen und die Eins dem Vielen entgegengesetzt ist; auch dies widerlegt sich auf dieselbe Weise, da der eine Stoff Keinem entgegengesetzt ist. Ferner müsste Alles mit Ausnahme der Eins am Schlechten Theil haben; denn das Schlechte als solches gilt ihnen als eines der Elemente.[1123]) Andere haben das Gute und Schlechte nicht als Anfänge angenommen, obgleich doch in Allem das Gute hauptsächlich der Anfang ist. Andere setzen es zwar mit Recht als Anfang,[1124]) aber sie sagen nicht, wie das Gute der Anfang ist; ob als Ziel oder als Bewegung oder als Form. Auch des Empedokles Ansicht ist verkehrt, welcher die Freundschaft für das Gute erklärt und sie sowohl als bewegenden Anfang (da sie zusammenführe) als auch als Stoff setzte, da sie ein Theil der Mischung sei. Wenn nun auch ein und dasselbe beziehungsweise als stofflicher Anfang und als bewegender Anfang aufgefasst werden kann, so sind diese Bestimmungen doch verschieden und nicht dasselbe. In welcher Weise soll daher die Freund-

---

1122) Dieses Dritte ist nach A. der Stoff, an welchem die Gegensätze sich entwickeln und werden. Man könnte es in anderer Hinsicht auf die erste bewegende Ursache beziehen, da nach A. von diesem und den himmlischen Körpern alle Bewegung und Veränderung ausgeht, während der Stoff die Gegentheile nicht erregen kann.

1123) A. geht diesen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege, dass er das Schlechte nicht zu einem Element (Stoff) macht, und dass er umgekehrt den Stoff nicht in die Gegensätze verwickelt. Vielmehr ist nach A. der Stoff nur das Unterliegende, an dem die Gegensätze sich entwickeln, und das Schlechte ist kein Element, sondern nur das Gegentheil des Guten, es muss deshalb nicht allen Dingen einwohnen.

1124) Die Billigung dieser Ansicht passt nicht zu dem Vorgehenden; wenn das Schlechte kein Element sein soll, so kann auch das Gute, als sein Gegensatz, kein Element und Anfang sein.

schaft aufgefasst werden? Auch ist es verkehrt, den Streit als unvergänglich aufzustellen, da er die Natur des Bösen ist.[1125]) Anaxagoras macht das Gute zum bewegenden Anfang, weil die Vernunft bewegt; allein sie bewegt um eines Anderen willen; das Gute ist also von der Vernunft verschieden; Anaxagoras müsste es denn so meinen wie ich, wenn ich die Heilkunst gewissermassen für die Gesundheit erkläre. Auch ist es verkehrt, dass er kein dem Guten und der Vernunft Entgegengesetztes angenommen hat.[1126]) Indess haben Alle, welche solche Gegentheile angenommen haben, doch davon keinen Gebrauch gemacht, wenn man nicht selbst ihre Angaben verbessert; auch giebt Keiner an, weshalb die Dinge theils vergänglich, theils unvergänglich sind; denn sie lassen alle Dinge aus denselben Anfängen entstehen.[1127]) Ferner leiten Andere das Seiende aus dem Nicht-Seienden ab,[1128]) während wieder Andere, um dieser Nothwendigkeit zu entgehen, Alles zu Einem machen. Auch giebt Keiner an, weshalb das Entstehen immer Statt hat und was die Ursache des Entstehens ist. Auch sind Die, welche zwei Anfänge an-

---

[1125]) A. macht dem Empedokles den Vorwurf, dass er das Gute oder die Freundschaft ebensowohl als bewegende Kraft, wie als Stoff setze, was ein Widerspruch sei; nur nebenbei könne das Eine auch das Andere sein, d. h. Stoff und Bewegung können sich vereinen, aber sie sind deshalb nicht identisch; Empedokles hätte daher bestimmter angeben sollen, welches von beiden die Freundschaft sei. Es ist zweifelhaft, ob A. hier die Ansicht des Empedokles richtig darstellt; letzterer hat nur die bewegende Kraft nicht ausser dem Stoffe gesetzt; deshalb schreibt er der Liebe Länge und Breite zu.

[1126]) Alle Bewegung geht nach A. auf ein Anderes, einen Zweck; dies ist das Gute; ist deshalb die Vernunft nur bewegend, so ist sie nicht das Gute. Nach A. hat die Heilkunst die Gesundheit zwar zum Zweck, aber doch ist sie auch die Gesundheit dem Begriffe nach, weil sie allein definirt, was Gesundheit ist.

[1127]) Man vergleiche die ähnlichen Klagen Buch 1, Kap. 4. Buch 3, Kap. 4. Buch 11, Kap. 2.

[1128]) Diese sind die Eleaten; A. behandelt die Frage des Werdens Buch 11, Kap. 7.

nehmen, genöthigt, noch einen anderen, höheren Anfang zu setzen; auch die Anhänger der Ideen müssen noch einen höheren Anfang annehmen; denn weshalb haben oder hatten die einzelnen Dinge an den Ideen Theil? [1129]) Auch müssen Alle gegenüber der Weisheit und ehrenwerthesten Wissenschaft eine gegentheilige Wissenschaft annehmen; ich brauche dies aber nicht; denn dem Ersten steht nichts Gegentheiliges gegenüber. Alle Gegentheile haben einen Stoff und sind dem Vermögen nach dasselbe; wenn aber die Unwissenheit der Wissenschaft gegenüber stehen soll, so ist doch auch sie das Gegentheil; aber das Erste hat kein Gegentheil. [1130]) Giebt es ferner neben den sinnlichen Dingen nichts weiter, so kann es auch keinen Anfang, keine Ordnung, kein Entstehen und keine Himmels-

---

[1129]) Nach A. muss, wer zwei Anfänge annimmt, wie Form und Stoff, oder das Sein und das Nichts, noch ein Drittes annehmen, welches jene beiden zusammenbringt; dies gilt auch für die Verbindung (das *μετεχειν*) der Dinge mit den Ideen.

[1130]) Diese Stelle ist sehr dunkel. Schwegler legt sie so aus: Wenn entgegengesetzte Prinzipien an die Spitze gestellt werden, so zerfällt auch die oberste Wissenschaft in zwei Wissenschaften, da die Wissenschaft mit ihrem Wissbaren identisch ist. Dies ist aber verkehrt und tritt bei A. nicht ein, weil sein oberstes Prinzip ohne Stoff ist und deshalb keinen Gegensatz hat, der allemal eine Gattung (Stoff) als Unterlage verlangt; dieser Einwurf gilt selbst dann, wenn man der obersten Wissenschaft nur die Unwissenheit (*ἀγνοια*) gegenüberstellt (das Kontradiktorische statt des Konträren), da auch so der Gegensatz bleibt. — Dieser Erklärung der Stelle steht indess entgegen, dass A. an vielen anderen Stellen die Gegentheile als zu einer Wissenschaft gehörig erklärt. Der Sinn ist wohl der, dass nach der Lehre des A. Gott, als das Erste, kein Gegentheil hat; deshalb fallen bei ihm alle die Schwierigkeiten weg, in welche sich Die verwickeln, welche mehrere Anfänge als Gegensätze annehmen und deshalb auch die Einheit der Wissenschaft von Gott sich nicht erhalten können. — Die Erwähnnng der Unwissenheit als Gegensatz von Wissenschaft mag wohl auf einen Einwurf der Sophisten sich beziehen.

körper geben, sondern ein Anfang hat dann immer wieder einen weiteren Anfang, wie dies sich bei allen Forschern über die Gottheit und über die Natur zeigt.[1131] Aber selbst wenn es Ideen und Ideal-Zahlen giebt, so sind sie doch Ursachen von Nichts, oder wenigstens nicht von der Bewegung.[1132] Wie soll ferner aus Dingen, die keine Grösse haben,[1133] die Grösse und das Stetige entstehen? Die Zahl kann weder als Bewegendes noch als Form das Ausgedehnte hervorbringen.[1134] Auch kann dann keiner der Gegensätze hervorbringender oder bewegender Natur sein, denn er wäre dann auch fähig, nicht zu sein.[1135] Da das Hervorbringen später ist als das Vermögen, so könnten die Dinge nicht ewig sein, wie es doch der Fall ist. Man muss also hier etwas beseitigen, und wie das geschehen muss, habe ich dargelegt.[1136] Ferner sagt

[1131]) Innerhalb der sinnlichen Dinge ist wohl das eine Ursache des andern; aber dies nimmt kein Ende, was nach A. unmöglich ist. Bei solchem blossen Vergänglichen könnte es kein Ewiges geben, was doch die Himmelskörper sind, und ebenso keine Zweckmässigkeit. — Es sind dies, wie man sieht, Anfänge der späteren kosmologischen und teleologischen Beweise für das Dasein Gottes, deren Schwäche Kant aufgedeckt hat.

[1132]) Diesen Vorwnrf, dass die Ideenlehre kein Prinzip der Bewegung enthalte, macht A. ihr oft, z. B. Buch 1, Kap. 9.

[1133]) Wie die Ideen sind.

[1134]) Weil ihr Wesen gerade das Diskrete, der Gegensatz des Stetigen ist.

[1135]) Was sich bewegt, enthält nach A. in sich auch die Möglichkeit der Ruhe, oder nicht zu sein (nicht bewegt).

[1136]) Nämlich durch Annahme eines stofflosen, unbeweglichen ersten Wesens, was durch die Liebe, welche es bei dem Himmel erweckt, die Ursache von dessen Bewegnng wird. Dadurch ist nach A. das Bedenken beseitigt, welches den anderen Ansichten anhaftet, welche mit der Hervorbringung und Bewegung anfangen; denn diesen geht das Vermögen (die Kraft) vorher, das Vermögen braucht aber sich nicht zu äussern, nicht wirklich zu werden, und deshalb könnte das Universum dann auch

Niemand, wodurch die Zahlen Eins und die Seele mit dem Körper und überhaupt die Form mit der Sache Eins sind; auch lässt sich darüber nichts sagen, wenn man nicht mit mir die bewegende Ursache dies bewirken lässt.[1137]) Diejenigen aber, welche die mathematische Zahl zuerst zum Anfang gemacht und dann immer für jedes folgende Ding einen anderen Anfang aufgestellt haben,[1138]) machen das Sein des Ganzen zusammenhanglos (denn das Einzelne ist dann mit dem Anderen weder als seiend, noch als nicht seiend in Verbindung) und führen viele Anfänge (Herrscher) ein; allein die Dinge wollen nicht schlecht regiert sein; „Nicht gut ist die Vielherrschaft; Einer sei Herr.“[1139])

---

nicht sein. Es fehlt dann die Nothwendigkeit und Ewigkeit seines Seins.

[1137]) Ueber diesen Grund der Einheit hat A. schon Buch 8, Kap. 3 gehandelt.

[1138]) Wahrscheinlich ist damit Speusipp gemeint. Man sehe Buch 7, Kap. 2 und Buch 14, Kap. 3.

[1139]) Diese Schlussstelle ist der Iliade Buch 2, v. 204 entnommen. Wahrscheinlich hat hiermit dieses Werk des A. in seiner ursprünglichen Gestalt abgeschlossen. Auch Hegel hat diese Art zu schliessen nachgeahmt. Das Wortspiel mit *ἀρχη*, was zugleich Anfang und Herrschaft bedeutet, ist im Deutschen nicht wiederzugeben.

Die allgemeine Beurtheilung der hiermit abschliessenden Metaphysik des A., insbesondere seiner Gotteslehre, ist in der Vorrede gegeben, auf welche Bezug genommen wird.

Dreizehntes Buch.[1140]

Erstes Kapitel.

Das Sein der sinnlichen Dinge ist bei der Untersuchung über den Stoff in den Büchern über die Physik erörtert worden; später auch bei der Untersuchung über das Wirkliche.[1141] Da es sich nun hier darum handelt, ob neben den sinnlichen Dingen noch ein unbewegliches und ewiges Seiende besteht oder nicht, und welcher Art es ist, so will ich zunächst die Ansichten Anderer hierüber in Betracht nehmen, damit, im Falle ihre Ansichten falsch sind, ich mich nicht des Gleichen schuldig mache, im Fall ich

[1140]) Das dreizehnte und vierzehnte Buch dieses Werkes erscheint nur als ein Nachtrag zu demselben; sachlich ist es mit Buch 12 abgeschlossen. Bei der nachlässigen Weise, in der A. die Ordnung bei seinen Schriften einhält, kann der Nachtrag ebensowohl von A. herrühren, als aus anderen Schriften des A., die wir nicht mehr besitzen, von dem späteren Sammler der Werke des A. der Metaphysik angehängt sein.

Beide Bücher enthalten eine Kritik der Zahlen- und Ideenlehre, also der Philosophie der Pythagoräer und des Plato. Bei der grossen Bedeutung, welche die Lehre Plato's zu A.'s Zeit noch hatte, wo Plato erst vor Kurzem gestorben war und von seinen Schülern in der höchsten Verehrung gehalten wurde, darf es nicht auffallen, dass A. immer wieder auf diese Philosophie zurückkommt und ihre schwachen Seiten darlegt.

[1141]) Und zwar in Buch 1 der Physik und in Buch 7 u. 8 dieses Werkes.

aber mit ihnen übereinstimme, ich mich deshalb nicht allein anzuklagen habe; denn es ist schon gut, wenn Jemand Einiges besser und das Uebrige nicht schlechter darstellt.

Es giebt nur zwei Meinungen hierüber; nach der einen sind die mathematischen Gegenstände, also die Zahlen, die Linien und Aehnliches, ein Selbstständig-Seiendes; nach der andern sind dies auch die Ideen.[1142] Indem nun Einige daraus zwei Gattungen machen, die der Ideen und die der mathematischen Zahlen, Andere aber beiden nur eine Natur geben, wieder Andere nur die mathematischen für seiend ansehen, so sind zunächst die mathematischen Zahlen zu untersuchen. Ich werde dabei keine besondere Natur derselben voraussetzen, namentlich nicht, dass sie Ideen seien oder nicht, dass sie Anfänge und das Selbstständige für die Dinge seien oder nicht; sondern ich werde blos erörtern, ob diese mathematischen Gegenstände sind oder nicht sind und, wenn sie sind, wie sie sind. Nachher werde ich die Ideen besonders und zwar einfach erörtern, weil es einmal gebräuchlich ist;[1143] denn das Meiste ist schon bei den populären Erörterungen mitgetheilt worden.[1144] Ferner muss neben dieser Untersuchung noch ausführlicher die Frage erörtert werden, ob das Selbstständig-Seiende und die Anfänge der Dinge die Zahlen und die Ideen sind; dies wird nach den Ideen die dritte Betrachtung sein. Denn wenn die mathematischen Gegenstände ein Sein haben, so müssen sie ent-

1142) Das erste ist die Ansicht der Pythagoräer; das andere die Plato's.

1143) „Einfach“, d. h. A. will die Ideenlehre an sich untersuchen, ohne Rücksicht, ob die Ideen Zahlen sind; „weil es einmal gebräuchlich ist“; d. h. weil die Sitte will, dass man seine abweichende Ansicht rechtfertige.

1144) A. hatte auch Dialoge über philosophische Gegenstände verfasst, die mehr populär gehalten waren; ebenso kommen in seinen strenger gehaltenen Schriften Stellen vor, wo er den Gegenstand zunächst nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise erörtert und damit die strengere Beweisführung vorbereitet. Beides nennt A. exoterische Unterhaltungen und Erörterungen, insofern sie nach aussen hin dem Bedürfniss eines Andern anbequemt sind.

weder sinnlicher Art sein, wie Einige behaupten, oder davon getrennt und verschieden (wie Andere behaupten); ist keines von beiden der Fall, so haben diese Bestimmungen entweder kein Sein oder ein Sein besonderer Art, so dass ich nicht auf das Sein überhaupt, sondern auf die Art desselben die Untersuchung zu richten habe.

Zweites Kapitel.

Dass die mathematischen Bestimmungen nicht in den sinnlichen Dingen enthalten sein können, und diese Annahme falsch ist, ist schon bei Erörterung der zweifelhaften Fragen dargelegt worden, weil zwei Körper nicht zugleich in demselben Raume sein können.[1145]) Mit demselben Recht müssten dann auch die übrigen Vermögen und Naturen sich in den sinnlichen Dingen und in keiner Trennung von ihnen befinden. Dies ist bereits früher entwickelt worden; dazu kommt aber noch, dass nach dieser Annahme kein Körper getheilt werden könnte; denn er müsste nach Flächen, und diese müssten nach Linien, und diese nach Punkten getheilt werden;[1146]) aber wenn

[1145]) Es ist hier das Gewicht auf das „in“ zu legen; denn dass die mathematischen Bestimmungen, wie die Linien, Flächen an den sinnlichen Körpern bestehen, ist des A. eigene Ansicht; man sehe Buch 7, Kap. 10. Mit diesem „in“ ist also gemeint, dass die Gegner die mathematischen Bestimmungen als ein zweites für sich bestehendes Seiende innerhalb des sinnlichen Seienden bestehen lassen; deshalb kann A. ihnen entgegenhalten, dass sie damit zwei Körper in einen Raum setzen. Man sehe auch die Stelle Buch 3, Kap. 2, auf welche A. Bezug nimmt.

[1146]) Weil bei der Annahme der Gegner diese Flächen, Linien und Punkte als besondere in dem Körper bestehen, folglich die Theilung nicht auf kleinere Körper, sondern nur auf die Flächen, Linien und Punkte gehen kann. — Diese Widerlegung ist sophistisch, und noch sophistischer

man den Punkt nicht theilen kann, so kann es auch mit der Linie nicht geschehen, und wenn diese nicht theilbar ist, so ist es auch das Uebrige nicht. Es macht hierbei keinen Unterschied, ob diese Punkte, Linien und Flächen so untheilbar unmittelbar sind, oder ob solche Naturen nur in ihnen sind; das Ergebniss bleibt dasselbe; entweder werden letztere, wenn die sinnlichen Punkte, Linien u. s. w. getheilt werden, mit getheilt, oder es sind auch diese sinnlichen Punkte u. s. w. nicht theilbar.[1147])

Ebensowenig können diese mathematischen Bestimmungen für sich und getrennt bestehen; denn wenn neben den sinnlichen Körpern noch andere davon verschiedene bestehen, welche früher sind als die sinnlichen, so erhellt, dass dann auch neben den sinnlichen Oberflächen noch andere besondere Flächen und ebenso dergleichen Punkte und Linien bestehen müssen; Alles aus demselben Grunde. Ist dies nun der Fall, so müsste es wieder neben den mathematischen Körpern andere besondere Flächen, Linien und Punkte geben; denn das Einfache ist früher als das Zusammengesetzte, und wenn den sinnlichen Körpern unsinnliche vorhergehen, so müssen aus demselben Grunde

---

das Folgende; denn die Gegner behaupten damit gar nicht, dass der Punkt als solcher getheilt werden könne, sondern nur, dass der mathematische Punkt getrennt von dem sinnlichen, aber in demselben bestehe. Ebenso sophistisch ist der Schluss des A. von den Punkten auf die Linien. Bei dem Punkte ist die Untheilbarkeit von ihm in dem gewöhnlichen Sinne gemeint; bei den Linien kann dies aber nicht sein; diese sind theilbar, folglich versteht A. hier unter der Untheilbarkeit dieser die Abtrennung der mathematischen Linien von den sinnlichen; dies ist aber gerade das Thema, was A. erst zu widerlegen hat und nicht schon als ein selbstverständlich falsches dem Gegner entgegenstellen darf.

[1147]) Die Annahme der von A. bekämpften Gegner ist bereits so erzwungen und erkünstelt, dass deshalb auch die Widerlegung des A. dunkel bleibt. A. meint wohl, wenn in jedem sinnlichen Punkt, Linie, Fläche, Körper ein mathematischer Punkt, Linie, Fläche, Körper steckt, so sind sie so genau ein und dasselbe, dass, was von dem einen gilt, auch von dem andern gelten muss.

den Flächen an den unbeweglichen Körpern [1147b]) andere für sich seiende vorhergehen, und so würden diese Flächen und Linien verschieden sein von denen, welche sich an den für sich bestehenden Körpern befinden; diese wären zugleich mit den mathematischen Körpern, jene aber vor den mathematischen Körpern. Vor den Linien dieser besonderen Flächen würden aber wieder aus demselben Grunde andere Linien und Punkte vorhergehen müssen, und vor den Punkten dieser letzten Linien würden wieder andere Punkte vorhergehen müssen, denen dann keine anderen mehr vorgingen. Eine solche Anhäufung ist aber verkehrt; denn dann giebt es neben den sinnlichen Körpern noch einmal andere Körper und neben den sinnlichen Flächen noch zwei andere Flächen, da neben den sinnlichen Flächen noch solche an den mathematischen Körpern und dann auch noch solche für sich bestehen; an Linien giebt es dann vier Arten und an Punkten fünf. Auf welche Arten von diesen beziehen sich nun die mathematischen Wissenschaften? Doch nicht auf die Flächen, Linien und Punkte, die an dem unbewegten Körper bestehen; denn die Wissenschaft geht immer auf das Frühere. [1148]) Dieselbe Ausführung gilt für die Zahlen. Neben

---

[1147b]) Unter „unbeweglichen Körpern" sind die mathematischen Körper zu verstehen; das Mathematische unterscheidet sich nach Plato und A. von dem Sinnlichen durch seine Unbeweglichkeit, worunter die Unveränderlichkeit mit gemeint ist.

[1148]) Diese Frage ist schon Buch 3, Kap. 2 am Schluss behandelt; hier geschieht es etwas deutlicher, und damit tritt auch das Sophistische in der Widerlegung des A. mehr hervor. Wenn die mathematischen Körper u. s. w. nach Plato gesondert von den sinnlichen bestehen, als ein Mittleres, so gilt dies auch von den mathematischen Flächen, Linien, Punkten gegenüber den sinnlichen. So weit hat A. Recht. Allein daraus folgt nicht, wie A. behauptet, dass nun auch bei dem mathematischen Körper die mathematische Fläche, die zu ihm gehört und seine Oberfläche bildet, verschieden sei von der mathematischen Fläche an sich, so dass es deshalb dreierlei Arten von Flächen gäbe; vielmehr hat Plato nur das Mathematische überhaupt von dem Sinnlichen getrennt;

den einzelnen Punkten würde es noch Einsen geben und ebenso neben den einzelnen sinnlichen oder vorgestellten Dingen, so dass die Gattungen der mathematischen Zahlen zahllos werden würden.[1149] Wie soll ferner die Schwierigkeit gelöst werden, die wir schon bei Gelegenheit der

---

aber so wenig, wie er das gesonderte Dasein von sinnlichen Flächen, Linien, Punkten neben dem sinnlichen Körper behauptet, so wenig behauptet er das gesonderte Dasein der mathematischen Flächen und Linien neben den mathematischen Körpern; vielmehr ist dabei das Verhältniss der geometrischen Elemente zu dem Körper von Plato gar nicht berührt, und es folgt auch nicht von selbst aus seiner Erhebung des Mathematischen zu einem Mittleren. — Ueberhaupt haben solche indirekte Beweise, in denen sich A. beinahe nur bewegt, und die er sehr liebt, ihr Bedenkliches; selbst wenn sie richtig sind, geben sie über den inneren Grund, der den Satz zu einem falschen macht, keinen Aufschluss; man muss ihn nur mittelbar wegen der unmöglichen Folgen für falsch halten. Allein eine gute Philosophie muss auch den inneren Ursprung des Falschen darlegen, wie dies in Erl. 194 zu dieser Frage versucht worden ist.

Ebenso sophistisch ist die Schlussfrage, auf welche von diesen verschiedenen Arten der mathematischen Linien und Flächen die mathematische Wissenschaft sich beziehe? Denn wenn auch diese mehreren Arten wirklich eine richtige Folge aus Plato's Behauptungen wären, und wenn auch die Linien, Flächen dem Begriffe nach vor dem mathematischen Körper beständen, so hörte doch dieser Unterschied für die Wissenschaft auf, da diese alle ihre Gegenstände nur begrifflich behandelt und von selbst das Einfachere dem Zusammengesetzten vorausgehen lässt, ohne zu beachten, ob jenes besonders besteht oder nur an dem Zusammengesetzten.

1149) Der Punkt (στιγμη) gilt hier dem A. als die sinnliche Eins, und die Eins (μονας) als die mathematische Eins, welche nach Plato das Mittlere ist. Ebenso sind die sinnlichen Dinge, dieses Haus, dieses Buch, Eines; folglich, sagt A., muss auch hier wieder eine andere mathematische Eins für diese körperlichen Einsen bestehen, und so kommen mehrere Arten von mathematischen Einsen

zweifelhaften Fragen erwähnt haben? Das nämlich, was den Gegenstand der Astronomen bildet, würde dann ebenso ausserhalb der sinnlichen Dinge sich befinden, wie das, was die Geometrie behandelt. Wie ist es aber möglich, dass der Himmel und seine Theile und Alles, was sonst eine Bewegung hat, ausserhalb der sinnlichen Dinge bestehen? Dasselbe gälte dann auch für die Gegenstände der Optik und der Harmonielehre; es gäbe dann einen Ton und ein Sehen neben den sinnlichen und einzelnen. Dasselbe gälte dann auch für andere Wahrnehmungen und andere sinnliche Dinge. Denn weshalb sollte dies bei dem Einen mehr als bei dem Andern gelten; und wäre das der Fall, so würde es auch noch andere Thiere neben den wahrgenommenen geben.[1150] Ferner wird von den Mathematikern neben diesen Dingen noch Einiges allgemein aufgestellt; auch dieses Allgemeine müsste also

---

heraus, wie vorher vier Arten mathematischer Punkte neben den sinnlichen.

1150) Dasselbe sagt A. Buch 3, Kap. 2 am Ende; in der Erl. 194 ist das Nöthige dazu bereits bemerkt. Die eigentliche Schwierigkeit, die Plato zu seiner Annahme eines Mittleren bestimmt hat, berührt A. nicht; er liebt es nur, sich in indirekten Gegenbeweisen herumzudrehen und die verkehrten Folgen der Prinzipien seiner Gegner darzulegen. Das Mathematische in seinem strengen Sinne besteht nämlich an den sinnlichen Dingen nirgends; selbst das geradeste Lineal zeigt sich unter dem Vergrösserungsglas voller Krümmungen. Deshalb, sagte Plato, ist das Mathematische nichts Sinnliches. Wenn er nun keine Ideen von demselben annahm, so geschah dies eben deshalb, weil sie schon ein Unsinnliches und Unbewegtes sind, also schon die wesentlichen Bestimmungen der Idee enthalten, und weil die einzelnen mathematischen Linien, Winkel, Kreise u. s. w. dem Plato so wesentlich gleicher Art erschienen, dass hier das Einzelne nicht den mannichfachen Unterschied hat wie in dem Sinnlichen und deshalb auch weniger der Ableitung aus einer Idee bedurfte, wie dieses. Das Mathematische bestand auch in seinen einzelnen Exemplaren schon wie reine Arten und Gattungen; das Einzelne hatte keine Besonderung; deshalb waren hier keine Ideen neben dem Einzelnen aufzustellen.

eine besondere Art von Selbstständig-Seienden zwischen den Ideen und dem Mittleren sein, was weder Zahl, noch Punkt, noch Grösse, noch Zeit wäre.[1151]) Ist dies aber unmöglich, so können auch jene mathematischen Bestimmungen nicht getrennt von den sinnlichen Dingen bestehen. Man kommt überhaupt mit der Wahrheit und dem gewöhnlichen Vorstellen in Widerspruch, wenn man die mathematischen Bestimmungen als besondere, für sich bestehende Naturen annimmt. Bei solcher Annahme müssen sie den sinnlichen Grössen vorhergehen, während sie in Wahrheit das Spätere sind; denn die unvollendete Grösse ist zwar dem Entstehen nach früher, aber in ihrem Sein später, wie auch das Unbeseelte später als das Beseelte.[1152]) Auch fragt es sich dann, wodurch und wann werden die mathematischen Grössen Eins? Denn die sinnlichen Grössen werden durch die Seele oder einen Theil der Seele oder

---

1151) Auch diese Widerlegung ist sophistisch. Das Allgemeine, was hier A. meint, sind die Formen des Syllogismus und die sogenannten Axiome, mit denen die Mathematik beginnt. Allein dieses Allgemeine ist der Mathematik nicht eigenthümlich, sondern wird auch in anderen Wissenschaften zu den Beweisen benutzt; es ist ferner ein reines Wissen und kein Gegenstand des Wissens, wie das Dreieck; deshalb ist diese Analogie, welche A. zieht, unzulässig.

1152) Nach A. ist das Unvollkommene und Elementare zwar der Zeit und dem Werden nach (*τῃ γενεσει*) früher; aber dem Wesen nach (*τῃ φυσει* oder *τῃ οὐσια*) ist es das Spätere gegen das Vollkommene. Dies „Früher“ ist dort ein Früher der Zeit nach, hier ein „Früher“ dem Werthe nach. Solche anscheinend tiefsinnigen und dunklen Aussprüche werden es erst durch Missbrauch der Sprache, indem A. ein Wort für sehr verschiedene Begriffe gebraucht. Lässt man diese unnatürliche Behandlung der Worte bei Seite, und wählt man die in der Sprache vorhandenen richtigen Worte, so zeigt sich, dass der Gedanke sich in eine triviale Tautologie verwandelt. — Bei der Anwendung dieses Satzes auf den hier vorliegenden Gegenstand ist festzuhalten, dass die Flächen, Linien, Punkte das Elementare gegen den Körper sind; deshalb wird dieser vollendet genannt.

durch sonst etwas, was dazu geeignet scheint, geeint, und wo dies nicht geschieht, sind sie Viele und Getrennte; aber was ist die Ursache, dass jene getrennten und mathematischen Grössen Eins werden und bleiben? [1153] Auch ihre Entstehung zeigt, dass sie nicht für sich bestehen; denn diese beginnt mit der Länge, dann folgt die Breite und zuletzt die Tiefe, wo sie ihr Ziel erreicht hat. [1153b] Wenn nun das dem Entstehen nach Spätere dem Selbstständigen-Sein nach das Frühere ist, so ist der Körper vor der Fläche und vor der Länge, und er ist auch dadurch mehr das Vollendete und das Ganze, weil er beseelt werden kann. Wie sollte es aber eine beseelte Linie oder Fläche geben? wenigstens ginge eine solche Annahme über unsere Sinneswahrnehmung. Ferner ist der Körper ein Selbstständig-Seiendes; denn er hat schon in gewisser Weise die Vollendung; wie sollen aber die Linien ein Selbstständig-Seiendes sein? sie können es weder als eine Form oder Gestalt sein, wie etwa die Seele eine solche ist, noch als Stoff, wie z. B. der Körper es ist; denn augenscheinlich kann nichts aus Linien, oder Flächen, oder Punkten bestehen. Wären sie ein stofflich Seiendes, so würde sich dies an ihrem Leiden zeigen. Sie mögen also dem Begriffe nach die Früheren sein, aber nicht alles dem Begriffe nach Frühere ist es auch dem Sein nach; denn dem Sein nach ist das früher, was trotz der Trennung in seinem Sein länger als das fortbesteht, von dem

---

[1153]) Die Frage nach der Einheit der unterschiedenen Bestimmungen eines Gegenstandes wird hier nur obenhin berührt; sie verlangt eine viel tiefere Erörterung, die A. bereits an anderen Stellen zum Theil versucht hat. Man sehe Erl. 399. 702. 775. Die Seele gilt dem A. nicht blos als eine Einheit ihrer geistigen Zustände, sondern auch als das einende Prinzip für ihren Körper. Für die geometrischen Figuren ist übrigens die Antwort auf die Frage nach der Einheit leicht; sie liegt in der Berührung und in der Stetigkeit des Raumes.

[1153b]) A. geht hier von der Vorstellung der Geometer aus, wonach die Linie durch die Bewegung eines Punktes; dann die Fläche durch die Bewegung einer Linie und endlich der Körper durch die Bewegung einer Fläche entsteht.

es getrennt worden; dem Begriffe nach ist das früher, dessen Begriff aus Begriffen entnommen ist. Dies Frühere dem Sein und dem Begriffe nach fällt nicht zusammen. Denn wenn die Eigenschaften wie das Bewegte oder Weisse nicht getrennt von den Dingen bestehen, so ist das Weisse dem Begriffe nach früher als der weisse Mensch, aber nicht dem Sein nach; denn das Weisse kann nicht für sich bestehen, sondern nur zugleich mit dem Ganzen, und unter dem Ganzen verstehe ich hier den weissen Menschen. Hieraus ergiebt sich, dass weder das Abgezogene früher, noch das durch Hinzufügung Entstandene später ist; denn durch Anfügung des Weissen heisst man den Menschen weiss.[1154]) Hiernach ist genügend dargelegt, dass die mathematischen Bestimmungen nicht mehr seiend sind, als die Körper, dass sie dem Sein nach den sinnlichen Dingen nicht vorgehen, sondern nur dem Begriffe nach, und dass sie in keiner Weise getrennt für sich bestehen können. Da sie aber auch in den sinnlichen Dingen nicht sein können, so haben sie offenbar entweder gar kein Sein oder in einer anderen Weise, und deshalb sind sie nicht schlechthin; denn das Sein wird in mehrfachen Bedeutungen ausgesagt.[1155])

[1154]) Unter „Abgezogenes" versteht A. die durch trennendes Denken von dem konkreten Gegenstand abgesonderte Bestimmung, wie das Weisse von dem weissen Menschen; das durch-Hinzufügung-Entstehende ist das konkrete Ding, insofern es sich im Denken aus der Verbindung seiner elementaren Bestimmungen bildet. Das F r ü h e r hier ist das Früher dem Wesen nach; für das Früher der Zeit nach würde der umgekehrte Satz gelten. Man sehe Erl. 1152.

[1155]) Die hier fehlende Auflösung giebt A. in dem folgenden Kapitel.

Drittes Kapitel.

So wie das Allgemeine in der Mathematik [1156]) nicht auf etwas Getrenntes neben den Grössen und Zahlen geht, sondern auf diese, nur nicht so weit sie Grösse haben und theilbar sind, [1156 b]) so erhellt, dass es auch von den sinnlichen Grössen Begriffe und Beweise geben kann, wenn auch nicht als sinnlicher, aber doch als Grössen. So giebt es auch viele Begriffe von dem Sinnlichen, so weit es blos ein Bewegtes ist, ganz abgesehen, was sonst diese sinnlichen Dinge und ihre Eigenschaften sind, und es ist nicht nothwendig, dass deshalb das Bewegte bei den sinnlichen Dingen ein Getrenntes sei oder eine getrennte Natur in ihnen habe; ebenso giebt es viele Begriffe und Regeln über die bewegten Dinge, aber nicht als bewegter, sondern nur als Körper aufgefasst, oder auch nur als Oberfläche, oder nur als Länge, oder nur als theilbare, oder als untheilbare, aber örtliche, oder als untheilbare Dinge schlechthin aufgefasst. Kann man daher schlechthin mit Wahrheit sagen, dass nicht blos das Getrennte, sondern auch das Nicht-Getrennte, wie z. B. das Bewegte, ist, so kann man auch schlechthin mit Wahrheit sagen, dass die mathematischen Gegenstände sind, und zwar so, wie sie ausgesagt werden, [1157]) und wie

1156) Damit sind die bereits im vorgehenden Kapitel erwähnten Axiome und die Regeln des Beweises gemeint.

1156b) Nämlich diese Axiome und Beweisregeln gelten nicht blos für die Mathematik, sondern für die übrigen Wissenschaften ebenfalls; deshalb sind ihnen die Gegenstände der Mathematik nicht deshalb unterworfen, weil sie Grössen und theilbar sind, sondern weil sie allgemein ein Seiendes sind.

1157) A. macht hier ganz dieselbe Ansicht geltend, welche als das eigenschaftliche und begriffliche Trennen der wahrgenommenen Dinge im Denken B. I., 13 entwickelt worden ist; nur hebt er dabei den entscheidenden Punkt nicht klar genug hervor, der darin liegt, dass innerhalb des Denkens dem Menschen eine Kraft des Trennens gegeben ist, welche im Sein nicht besteht. Im

man bei den übrigen Wissenschaften schlechthin mit Wahrheit sagen kann, dass sie dieser Dinge Wissen-

---

Sein, in der Wirklichkeit, kann man höchstens einen Gegenstand nach seinen körperlichen Theilen trennen, ein Stück Holz z. B. zersägen und zerhacken, oder das Wasser in Sauerstoff und Wasserstoff auflösen; allein das Denken hat die wunderbare Macht, die sinnlichen Dinge innerhalb des Vorstellens oder als gewusste auch nach ihren Eigenschaften, Elementen und nach ihren begrifflichen Stücken zu trennen, was alles in Wirklichkeit nicht möglich ist. Deshalb und nur deshalb braucht der Mensch, um die Vorstellung von solchen Eigenschaften und Begriffen zu erlangen, nicht, dass diese Eigenschaften und Begriffe auch im Sein, als getrennte, bestehen; es genügt, dass er diese Eigenschaften und Begriffe an den ganzen Dingen wahrnimmt und die Trennung derselben dann im Denken vollziehen kann. Dies ist der Hauptpunkt, den A. nicht genug hervorhebt; nur deshalb bedarf es nicht der realen getrennten Existenz dieser Begriffe und Eigenschaften in der Form von Ideen oder eines Mittleren, um sie zu dem Gegenstande einer Wissenschaft machen zu können; nur deshalb bleiben diese Begriffe und Eigenschaften trotz ihrer Abtrennung innerhalb des Denkens, Stücke des wahrgenommenen Dinges und gehören deshalb ebenso zu dem Seienden, wie das ganze Ding; denn wenn das ganze Ding seiend ist, können seine einzelnen Theile diese seiende Natur nicht dadurch verlieren, dass sie innerhalb des Vorstellens von dem Uebrigen getrennt werden. Dies fehlt bei A.; er hat den richtigen Gedanken, er macht ihn auch geltend, aber er begründet ihn nicht aus der Natur des trennenden Denkens; während es doch nur diese psychologische Kraft ist, auf der die ganze Möglichkeit dieser Wissenschaften beruht. Man nehme der menschlichen Seele diese Fähigkeit, ihren Gegenstand im Vorstellen zu trennen, und sofort fällt die ganze Deduktion des A., und Plato hat dann Recht.

Allein es besteht noch ein anderes Bedenken zu Gunsten der Ansicht des Plato, welches A. nicht berührt, obgleich es wohl der Hauptgrund gewesen sein mag, der Plato zu seiner Annahme eines Mittleren für das Mathematische bestimmt hat. Dies ist, dass an dem Sinnlichen gar nicht

schaften sind, und zwar nicht blos als eines Nebenbei, wie z. B. des Weissen sofern es gesund ist, wenn das

---

die geometrischen Bestimmungen und Gestalten bestehen, welche den Gegenstand der Geometrie bilden. Es giebt, kann man mit Recht sagen, keinen sinnlichen Gegenstand, der in seiner Oberfläche eine wahre geometrische Ebene, keinen, der eine Kugel, eine Pyramide in voller Schärfe darstellt; ebensowenig kann eine streng geometrisch gerade Linie an einem Sinnlichen gefunden werden. Dies kann gegenwärtig um so weniger bestritten werden, als durch Vergrösserungsgläser diese Unregelmässigkeit der sinnlichen Dinge anschaulich gemacht werden kann. Man kann also gegen A. sagen: Was hilft Dein Abtrennen, wenn an den sinnlichen Dingen die Gegenstände, welche die Geometrie behandelt, gar nicht bestehen? Können sie deshalb von dort nicht entnommen werden, wo kommen sie da her? Woher entnimmt sie das Denken? Darauf fehlt bei A. die Antwort, obgleich nur deshalb **Plato** sie zu etwas Unsinnlichem macht, was in der Mitte stehe und nicht durch die Sinne, sondern nur durch das Denken erfasst werden könne. Gerade diesen wichtigsten Punkt lässt A. unerörtert; denn wenn er auch später in diesem Kapitel von der mit der Einfachheit steigenden Genauigkeit spricht, so setzt er doch auch da immer voraus, dass dieses Einfachere und Genauere an den Dingen selbst bestehe, was aber mit den geometrischen Bestimmungen nicht der Fall ist. Deshalb ist es sehr möglich, dass diese Gegenstände der Geometrie überhaupt in keinem Seienden bestehen, und zwar weder abgesondert für sich, noch im Verein mit den übrigen Bestimmungen des seienden Dinges an diesem; und deshalb ist die Deduktion des A. ungenügend.

Aber dennoch ist es nicht nothwendig, mit **Plato** diese geometrischen Bestimmungen als ein besonderes bestehendes Unsinnliche anzunehmen, vielmehr stammen diese Bestimmungen allerdings zunächst aus dem sinnlichen Wahrnehmen. Die Sinne des Menschen sind nämlich nicht fein genug, um die Unregelmässigkeiten und Abweichungen der Dinge in ihren Linien, Winkeln, Flächen von den streng geometrischen Bestimmungen wahrzunehmen; der Mensch sieht z. B. den seidenen Faden, an dem ein Ge-

Gesunde etwa weiss ist, sondern dass sie Wissenschaften dessen sind, was jedes ist, also des Gesunden als Gesun-

---

wicht hängt, wirklich als eine genau-gerade Linie; ebenso die Scheibe der Sonne und des Mondes genau als einen Kreis; den fallenden Wassertropfen genau als eine Kugel, auch wenn die Untersuchung dieser Gegenstände durch Vergrösserungsgläser ergiebt, dass sie dies nicht sind. Deshalb, kann man sagen, stammen die ersten Vorstellungen der geometrischen Elemente und Gestalten aus den Sinneswahrnehmungen; insbesondere aber stammt daher auch die Vorstellung des Raumes mit seinen drei Dimensionen und seiner Stetigkeit. Allerdings reichen nun diese wahrgenommenen Bestimmungen für die Wissenschaft nicht aus, und hier tritt eine andere Kraft der denkenden Seele hinzu, nämlich das *verbindende* Denken. (B. I., 24.) Aus den durch Wahrnehmung gewonnenen ersteren Elementen, aus der geraden und Kreis-Linie, aus den Winkeln u. s. w. vermag die Seele sich innerhalb ihres Vorstellens neue noch nicht wahrgenommene Gestalten und Körper zu bilden, genau wie dies auch der Maler und Bildhauer thut, und daraus gehen die verwickeltern Figuren und körperlichen Formen hervor, welche den Gegenstand der Geometrie bilden. Auch hier mag meistentheils die Wahrnehmung eines Aehnlichen den ersten Anstoss gegeben haben; allein hier wird auch das verbindende Denken oft zur vollen Gewinnung dieser Gestalten eingetreten sein, und deshalb kann auch der Blinde sich eine vollständige Kenntniss der Mathematik verschaffen, ja ein Meister darin werden, da er an seinem Gefühle den das Gesicht vertretenden Sinn hat, der ihm die genügenden Wahrnehmungen für die ersten geometrischen Elemente und die Natur des Raumes gewährt.

Hiermit ist ein anderes Ergebniss gewonnen, als womit A. schliesst. Die geometrischen Bestimmungen und Gestalten bestehen nicht *in* den sinnlichen Dingen, auch nicht *an* ihnen oder in Verbindung mit anderen Eigenschaften, sondern sie *bestehen nur im Denken des Menschen*; aber sie haben dennoch ihren Ursprung aus dem Wahrnehmen des Sinnlichen genommen und insbesondere aus der durch Wahrnehmen gewonnenen Vorstellung des Raumes mit seinen Dimensionen und seiner stetigen Natur. Deshalb

den und des Menschen als Menschen; so verhält es sich auch bei der Geometrie. Wenn nämlich auch ihr Gegen-

---

ist die Geometrie kein blosses Spiel der Phantasie; sie ist bei ihren Gestalten an die gegenständlichen Bedingungen des Raumes gebunden, und sie kann sich keine Gestalt selbst innerhalb des Denkens bildlich vorstellen, deren wirkliches Sein, die störenden Einwirkungen fremder Kräfte abgerechnet, nicht möglich und bildlich darstellbar wäre. Hierauf beruht die Wahrheit der geometrischen Lehrsätze, trotzdem dass ihre Gegenstände in dem Seienden nicht bestehen, und dadurch ist es möglich, diese Wissenschaft auch innerhalb des blossen Vorstellens und Denkens fortzubilden und neue Gesetze in ihr zu finden, welche volle gegenständliche Wahrheit haben. Ebenso beruht hierauf die Rückanwendung dieser Gesetze auf die sinnlichen Dinge. Indem der Mensch es vermag, von den störenden Ungleichheiten in den sinnlichen Dingen, so weit er will, abzusehen und damit das sinnliche Ding der geometrischen Gestalt gleich zu achten, so gilt das, was hier gilt, dann auch bei den sinnlichen Dingen, abgesehen von den Unregelmässigkeiten, die der Mensch nicht beachten will oder nicht zu beachten braucht, weil sie für seine praktischen Ziele zu unbedeutend sind, um das geometrische Resultat zu stören oder unbrauchbar zu machen. Eben darauf beruht auch die Möglichkeit, eine geometrische Bestimmung (Linie, Kreis, Ellipse) in einer Zeichnung auf der Tafel oder dem Papier wahrzunehmen, zu betrachten und durch die Beobachtung dieser Symbole der geometrischen Bestimmungen dennoch die Gesetze auch für diese auf demselben Wege, wie in anderen Gebieten der Natur, nämlich durch Beobachtung und Betrachtung, zu gewinnen. — Hätte A. diese Schwierigkeiten schon gelöst gehabt, so hätte Kant nicht nöthig gehabt, wegen derselben den Raum zu einer blossen Form des menschlichen Vorstellens zu machen. Nur weil die Lösung, die A. bietet, lange nicht ausreicht, alle hier auftretenden Bedenken zu beseitigen, glaubte Kant den gegenständlichen Raum vernichten zu müssen. Freilich bemerkte Kant nicht, dass auch damit diese Schwierigkeiten noch nicht gelöst sind, sondern innerhalb der transscendentalen Idealität des Räumlichen ebenso wiederkehren wie innerhalb

stand nebenbei sinnlich ist, so ist er doch nicht als solcher sinnlicher ihr Gegenstand, und ebenso haben die mathematischen Wissenschaften das Sinnliche nicht zum Gegenstande, aber doch auch nicht Etwas, was von dem Sinnlichen getrennt ist.[1158]) Es giebt Vieles, was an sich den Dingen zukommt, je nach den Gesichtspunkten, unter denen sie aufgefasst werden; auch das Weibliche und das Männliche sind die eigenen Zustände des Thieres, und dennoch besteht kein Weibliches und Männliches abgesondert von dem Thiere; deshalb auch kein Langes und

---

des sinnlichen und gegenständlichen Raumes; wie B. III., 9 ausgeführt worden ist.

Ein weiterer Mangel, der auch Kant trifft, ist, dass A. die Zahlen ganz auf gleiche Stufe mit den geometrischen Gegenständen stellt. Er hält die Zahlen den sinnlichen Dingen für ebenso anhaftend und seiend wie die Flächen und Linien; was von diesen gilt, soll auch von jenen gelten. Dies ist ein grosser Fehler. Die Zahlen sind nur Beziehungsformen im Denken und keine Bilder seiender Bestimmungen, wie es die Linien und Figuren der Geometrie sind. Die Anwendung einer bestimmten Zahlbeziehung auf eine Mehrheit von einzelnen Dingen ist zwar von diesen Dingen als seienden bedingt, aber nichtsdestoweniger beruht die Zahl selbst, z. B. die Auffassung dieser hier aufgezählten Thaler als fünf, auf einer blossen Beziehung im Denken. Deshalb kann auch die Beobachtung bei der Zahlenlehre nicht in der Weise für Auffindung der Lehrsätze eintreten, wie es bei der Geometrie möglich ist; deshalb beruht die Allgemeinheit und Gewissheit der arithmetischen Lehrsätze auf anderen Bedingungen wie bei den geometrischen Lehrsätzen. Die weitere Entwickelung dieser wichtigen Fragen kann jedoch erst zu Kap. 6 erfolgen, wo A. ausführlich auf die Zahlenlehre eingeht. Man vergl. B. I., 79, B. III., 98.

1158) Hierin steckt die Sophistik des A. Er sagt, die Bestimmungen der Geometrie sind an den sinnlichen Gegenständen, aber als ein Unsinnliches. Dies ist entweder ein Widerspruch oder nur die Wiederholung des Themas, um dessen Auflösung es sich handelt, aber nicht diese Auflösung selbst.

keine Oberfläche abgesondert von demselben, insofern das Thier lang ist und Oberfläche hat. [1159]) Je früher dem Begriffe nach und je einfacher die Dinge sind, desto mehr lassen sie Genauigkeit zu; und dazu gehört das Einfache. Deshalb lässt Etwas ohne Grösse mehr Genauigkeit zu als mit Grösse, und am meisten, wenn es ohne Bewegung ist; hat es aber Bewegung, so am meisten, wenn diese die erste ist, da sie die einfachste ist, und von dieser ist wieder die gleichmässige einfacher. [1160]) Ebenso verhält es sich auch bei der Harmonielehre und der Optik; keine von beiden untersucht den Ton und das Sehen als solches, sondern so weit sie Linien und Zahlen sind; diese bilden wesentliche Zustände von jenen. Auch mit der Mechanik verhält es sich so. [1161]) Wenn man also Etwas von seinen zufälligen Eigenschaften getrennt annimmt und es in dieser Absonderung untersucht, so geräth man deshalb nicht in die Unwahrheit, so wenig, als wenn man eine Linie auf dem Boden zieht oder sie einen Fuss lang nennt, obgleich sie es nicht ist; in solchen Voraussetzungen ist nichts Falsches enthalten; vielmehr wird jedes Ding dann am besten untersucht, wenn man das Nicht-Getrennte zu einem Getrennten macht, wie der Rechenkünstler und der Geometer thun. [1162]) So ist der Mensch als Mensch eine Eins

---

[1159]) Der Vergleich passt nicht; die weiblichen und männlichen Organe bestehen wirklich an den Thieren; aber die geometrische Linie und die geometrischen Figuren bestehen an keinem sinnlichen Gegenstande (Erl. 1157); gerade diesen Punkt, in dem die ganze Schwierigkeit der Frage enthalten ist, überspringt A.

[1160]) Auch diese Wendung löst die zu Erl. 1159 angedeutete Schwierigkeit nicht; die geometrischen Bestimmungen mögen das Einfachste sein; aber der Fehler ist, dass sie an den sinnlichen Dingen auch nicht als solches Einfache bestehen.

[1161]) Auch bei diesen Beispielen übersieht A., dass die sinnlichen Gegenstände dieser Wissenschaften, z. B. die Bewegung der fallenden Körper, dieselben Unregelmässigkeiten zeigen, und deshalb das Mathematische auch nicht an ihnen ist.

[1162]) Auch hier hat A. Recht, dass das Trennen im Denken das Sein einer Bestimmung nicht zerstört; aber

und untheilbar, und jener Rechenkünstler nimmt die Eins als untheilbar an und untersucht dann, was dem Menschen als einem solchen Untheilbaren zukommt; der Geometer betrachtet ihn aber weder als Mensch, noch als untheilbar, sondern nur nach seiner Körperlichkeit; denn das, was ihm an Eigenschaften zukommt, auch wenn er nicht untheilbar wäre, dies muss ihm auch ohnedem zukommen, nämlich das den Raum nach allen drei Richtungen Ausfüllende.[1163]) Die Geometer verfahren deshalb richtig, und ihr Gegenstand ist seiend; denn das Seiende ist zweifach, theils wirklich, theils nur dem Stoffe nach.[1164])

Wenn man sagt, dass die mathematischen Wissenschaften nicht das Schöne oder Gute behandeln, so ist dies unwahr; denn schön und gut sind nicht dasselbe. (Letzteres giebt es nur bei Handlungen; Schönes findet sich aber auch in dem Unbeweglichen.) Vielmehr besprechen und beweisen diese Wissenschaften das Schöne

---

um trennen zu können, muss diese Bestimmung doch an den sinnlichen Dingen vorhanden sein, und dies ist mit denen der Geometrie nicht der Fall.

[1163]) Hier ist der Text mangelhaft und deshalb auch die Uebersetzung unverständlich. A. will sagen: Obgleich der Arithmetiker den Menschen als untheilbar, der Geometer als theilbar ansieht, so widerspricht sich dies nicht, da Jeder von einem andern Gesichtspunkt ausgeht. — Das Bedenkliche einer solchen Aushülfe wird der Leser bemerken; man kann wohl Einzelnes von einem Gegenstand abtrennen und für sich betrachten; aber es ist nicht möglich, dass Widersprechendes zugleich an einem Gegenstande haftet; deshalb kann nicht das Theilbare und auch das Untheilbare aus demselben Gegenstande ausgetrennt werden. Diese Schwierigkeit löst sich hier nur dadurch, dass die Zahlen keine seienden Bestimmungen, sondern nur Beziehungsformen sind, die man allerdings willkürlich wechseln kann.

[1164]) Hier hilft sich A. mit seiner beliebten Unterscheidung eines Seins dem Vermögen und eines Seins der Wirklichkeit nach. Nach A. behandelt die Mathematik die Form, also das Wirkliche; die sinnlichen Dinge sind aber dieses Wirkliche mit Stoff angefüllt. Das Unzulässige dieser Unterscheidung ist früher Erl. 780. 828 dargelegt.

am meisten; denn wenn sie auch nicht dieses Wort gebrauchen, aber doch die Dinge und die Begriffe des Schönen beweisen, so besprechen sie es doch. Die vornehmsten Bestimmungen des Schönen sind aber die Ordnung, die Uebereinstimmung und das Maass, und mit deren Beweisen beschäftigen sich die mathematischen Wissenschaften am meisten. Da nun die Ordnung und das Maass sich als die Ursache von Vielem zeigt, so erhellt, dass diese Wissenschaften auch eine solche Ursache besprechen, die als das Schöne in gewisser Weise Ursache ist. Deutlicher werde ich hierüber an einem anderen Orte sprechen.[1165])

Viertes Kapitel.

So viel sei über die Gegenstände der Mathematik gesagt, und dass sie seiend sind, und in welcher Weise und wie sie ein Früheres sind, und wie nicht. Wenn ich nun zu den Ideen mich wende, so will ich zunächst die Lehre über diese Ideen für sich untersuchen und nichts von der Natur der Zahlen einmengen, sondern die Lehre so aufnehmen, wie sie die Begründer zuerst aufgestellt haben.[1166]) Man sagt, diese Annahme von Ideen sei da-

---

[1165]) Dieser Schluss ist eine Entgegnung auf den früher erwähnten Vorwurf, dass die Mathematik keinen Werth habe, weil sie das Gute und Schöne nicht behandele. Die hier von A. gegebene Rechtfertigung ist dürftig, ja falsch, weil sie auf einem falschen Begriff des Schönen beruht (Aesthetik I. 62); sie ist aber auch unnöthig, weil die Wissenschaften das Schöne wie alles Andere nur zu ihrem Gegenstande nehmen können, aber nicht selbst schön zu sein brauchen, und weil aller Werth der Wissenschaft als solcher nur in ihrer Wahrheit, nicht in der besonderen Beschaffenheit ihres Gegenstandes liegt. Die Wissenschaft von dem Sandkorn steht so hoch wie die Wissenschaft von der menschlichen Seele und von der Gerechtigkeit und Tugend (B. I. 87, Aesthetik I. 21).

[1166]) Die Verbindung der Zahlen mit den Ideen fällt erst in die späteren Jahre Plato's. In den Schriften, die

durch veranlasst worden, dass man die Lehre des Heraklit für wahr angenommen, wonach alles Seiende immer fliessen solle. Sollte dabei eine Wissenschaft und Erkenntniss stattfinden, so müssten noch beharrliche Naturen neben den sinnlichen bestehen, weil es von dem Fliessenden keine Wissenschaft geben könne. Als nun Sokrates seine Untersuchung auf das Sittliche und die Tugenden richtete und versuchte, das Allgemeine derselben zu bestimmen, so suchte er in richtiger Weise das Was auf.[1167] (Bei den natürlichen Dingen hatte nur Demokrit ein Weniges derart erreicht, und das Warme und Kalte ungefähr definirt, und die Pythagoräer hatten vorher nur Weniges darin geleistet, insofern sie die Begriffe, wie z. B. die der Zeit, des Gerechten und der Ehe auf Zahlen zurückführten.) Sokrates bestrebte sich nämlich der Beweisführung durch Schlüsse, und die Grundlage dazu ist das Was. Die dialektische Geschicklichkeit bestand damals noch nicht, und man vermochte nicht das Gegentheilige getrennt von dem Was zu untersuchen und nicht zu erkennen, dass dieselbe eine Wissenschaft die Gegentheile umfasst.[1168] Zweierlei hat Sokrates geleistet, wie man anerkennen muss; das induktive Verfahren und die Bestimmung des Allgemeinen; beide sind Grundlagen der Wissenschaft.[1169] Sokrates machte hierbei

---

von Plato erhalten sind, besteht diese Verbindung noch nicht. Auch A. will hier zunächst die Ideenlehre ohne diese Verbindung untersuchen.

[1167]) Das Was (*το τι ἐστι*) ist der zu dem Begriff einer Sache gehörende Inhalt, wenn auch nicht in der Strenge, wie das *το τι ἠν εἰναι* oder das wesentliche Was eines Dinges. Dieses Was wird deshalb durch die Definition erkannt, auf deren Auffindung die ethischen Untersuchungen des Sokrates hinauslaufen, wie die Memorabilien des Xenophon ergeben.

[1168]) So werden z. B. in Plato's „Menon" die beiden Gegensätze: die Tugend ist lehrbar, und: die Tugend ist nicht lehrbar, untersucht, ohne dass eine Definition der Tugend vorausgeschickt wird. A. meint, diese Gewandtheit des Denkens habe zu des Sokrates Zeit noch nicht bestanden.

[1169]) Dieses induktive Verfahren tritt bei Sokrates

indess weder das Allgemeine noch die Begriffe zu etwas für sich Bestehenden; dagegen thaten dies die Begründer der Ideenlehre, welche diese abgesonderten Begriffe Ideen der Dinge nannten. Deshalb [1170]) mussten sie ziemlich von jedem allgemein Ausgesagten auch eine Idee annehmen; es ging ihnen so ziemlich wie Einem, der, weil er meinte, eine geringere Anzahl von Dingen nicht zählen zu können, sie dieses Zählens wegen erst vermehrte. Denn der Ideen sind so zu sagen noch mehr als der sinnlichen Dinge, und nur um die Ursachen dieser zu finden, kamen sie auf die Ideen. Es besteht nämlich für jedes Einzelne eine gleichnamige Idee, und neben und ausserhalb der einzelnen Dinge besteht auch noch Eines für Vieles und für die irdischen wie für die ewigen Dinge. [1171])

In so vielfacher Weise nun auch der Beweis für das Dasein dieser Ideen geführt wird, so führt doch keiner zu dem Sein derselben. Bei einigen dieser Beweise ist der Schluss kein zwingender, und bei anderen führt das Ergebniss auch da zu Ideen, wo Jene keine annehmen; denn nach dem Grunde, den man aus den Wissenschaften dafür hernimmt, gäbe es Ideen für Alles, wovon Wissen-

---

und selbst in den Dialogen Plato's noch viel deutlicher hervor, als wie es bei A. geschieht, der schon mehr strebt, den Inhalt durch Schlüsse und strenge Beweise zu gewinnen.

[1170]) Das nun Folgende in diesem Kapitel und in dem Kap. 5 ist eine beinahe wörtliche Wiederholung des Kap. 9, Buch 1; es wird deshalb für die Erklärung auf die dort gegebenen Erläuterungen Bezug genommen.

[1171]) Der Sinn dieser Stelle ist: Ideen bestehen 1) für die vergänglichen Dinge, 2) für das Gemeinschaftliche an den Dingen (für das Eins von Vielen), 3) für die ewigen Dinge, d. h. für die Himmelskörper; deshalb bestehen mehr Ideen wie Einzeldinge. In Kap. 9, Buch 1 wird nur behauptet, dass ebenso viel Ideen wie selbstständige Dinge bestehen. Die Stelle hier ist auch deshalb auffällend, weil Plato nicht eine besondere Idee für jedes Einzelding, sondern nur für jede Art derselben annimmt; indess hat A. es vielleicht auch so gemeint und sich nur nachlässig ausgedrückt.

schaft stattfindet; nach dem Grunde des Einen für Vieles gäbe es auch Ideen von den Verneinungen, und nach dem Grunde, dass das Vergangene denkbar, gäbe es von dem Vergangenen Ideen; denn auch von diesem findet eine Vorstellung statt. Ferner werden in den genaueren Darstellungen auch Ideen von den Beziehungen angenommen, obgleich die Platoniker kein besonderes Sein von ihnen annehmen; Andere nennen sie so wie den dritten Menschen. Ueberhaupt hebt die Ideenlehre dasjenige auf, was ihre Anhänger noch für mehr seiend als die Ideen annehmen. Denn nach ihrer Lehre ist nicht die Zwei, sondern die Zahl das Erste, und noch früher als diese ist die Beziehung, und früher als diese das An-sich, und was Alles die Widersprüche sind, in welche die Anhänger der Ideenlehre sich mit den Grundlagen ihrer Lehre verwickelt haben. Ferner muss es nach der Voraussetzung, welche sie zu der Annahme von Ideen geführt hat, nicht blos Ideen von dem Selbstständig-Seienden geben, sondern auch von vielem Anderen; denn der eine Gedanke besteht nicht blos für das Seiende, sondern auch für das Nichtseiende, und die Wissenschaften haben nicht blos das Selbstständig-Seiende zum Gegenstande. Aehnliche Verkehrtheiten ergeben sich noch unzählige. Dennoch können, der Nothwendigkeit und den Meinungen über die Ideen zufolge, wenn eine Theilnahme an den Ideen stattfindet, nur von den selbstständigen Dingen Ideen bestehen; denn das Einzelne nimmt nicht nebenbei an ihnen Theil, [1171 b)] sondern es muss an der Idee theilnehmen, insofern es selbstständig und nicht blos als Bestimmung von einem Unterliegenden ausgesagt wird. Ich meine z. B., wenn etwas an der Idee des Doppelten Theil hat, so hat es zwar auch an dem Ewigen Theil, aber nur nebenbei; denn für das Doppelte ist das Ewig-sein nur ein Nebenbei. Die Ideen müssen also selbstständig sein. Das Selbstständig-Seiende hat aber bei den Ideen denselben Sinn, wie bei dem Diesseitigen; denn was soll es sonst heissen, neben

---

1171 b) D. h. das Einzelne nimmt nicht als blosse Eigenschaft, die nicht zu dem Wesen der Sache gehört an der Idee Theil. Die Ideen enthalten von jedem Einzelnen nur seinen wesentlichen Inhalt; das zufällig daneben noch Bestehende ist der Idee dieses Gegenstandes fremd.

den Sinnendingen eine Eins im Vielen zu setzen? Wenn die Ideen und die an ihnen theilnehmenden Dinge von derselben Art sind, so haben sie etwas Gemeinsames. Denn weshalb sollte bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den vielen, aber ewigen Zweiheiten[1172] die Zweiheit mehr eine und dieselbe sein, als bei der Idee der Zweiheit und der einzelnen Zweiheit? Sind sie aber beide nicht von derselben Art, so hätten sie nur den Namen gemein, so, als wenn man z. B. den Kallias und ein Stück Holz beide Menschen nennen wollte, ohne auf ein Gemeinsames für beide zu achten. Sollen nun im Uebrigen die allgemeinen Begriffe auch auf die Ideen passen, so z. B. auf den Kreis-an-sich die Gestalt, die Fläche und die übrigen Stücke dieses Begriffes, aber so, dass allemal hinzugesetzt werden muss, auf welches Sinnending sich die betreffende Idee bezieht, so fragt sich, ob solche Aussage nicht völlig leer ist. Denn zu was soll jener Beisatz hinzugesetzt werden? Zum Mittelpunkt oder zur Fläche oder zu Allem? Denn Alles, was in dem selbstständigen Dinge ist, sind Ideen, wie z. B. das Lebendige und das Zweifüssige.[1172b] Ferner ist klar, dass die Idee etwas und gleich der Fläche eine Natur sein muss, welche allen Arten wie die Gattung innewohnt.

[1172] Dies sind die Zweiheiten, welche an den Himmelskörpern angetroffen werden.

[1172b] A. meint: die Ideen und die Einzeldinge haben entweder eine Natur, dann kommt man auf den „dritten Menschen", oder sie haben gar nichts mit einander gemein, sind nur gleichnamig, oder endlich die Definitionen oder Begriffe beider sind identisch, und die Definition der Idee unterscheidet sich nur dadurch, dass ihr hinzugesetzt wird, sie sei dies als Idee des Einzeldinges. So passe die Definition des einzelnen Kreises auch auf die Idee des Kreises, und man könne letztere von jener nur dadurch unterscheiden, dass dort hinzugesetzt werde, auf welches Sinnending sie sich beziehe. — Alle diese Widerlegungen, in denen A. unermüdlich ist, werden für den Leser um so ermüdender, weil sie sich alle auf indirekte, d. h. nur auf die Folgen sich richtende Gegenbeweise beschränken, ohne die eigentliche Ursache des den Ideen anhaftenden Irrthums aufzudecken, und ohne zu erklären, wie Plato

Fünftes Kapitel.[1173]

Am bedenklichsten ist aber die Frage, welchen Nutzen die Ideen den ewigen unter den sinnlichen Dingen so wie den entstehenden und vergehenden Dingen bringen? Denn sie sind weder für diese die Ursache der Bewegung noch sonst einer Veränderung. Auch für die Erkenntniss der übrigen Dinge tragen die Ideen nichts bei; denn ihr Sein ist nicht das Sein jener, sonst müssten sie in den Dingen sein. Ebensowenig helfen sie für das Dasein der Dinge, weil sie diesen, welche an ihnen theilnehmen, nicht innewohnen. Vielleicht könnte man sie so als Ursache ansehen, wie das Weisse Ursache eines weissen Körpers ist, dem es beigemischt ist; allein diese Ansicht, die zuerst Anaxagoras und nachher Eudoxos[1174]) und einige Andere zur Lösung der Schwierigkeit aufstellten, ist leicht zu widerlegen, da man vieles Unmögliche an ihr aufzeigen kann. Ueberhaupt kann in keiner der gewöhnlichen Weisen angegeben werden, wie die Dinge aus den Ideen hervorgehen sollen. Sagt man, die Ideen seien die Muster, oder die Dinge hätten an ihnen Theil, so sind dies nur leere Worte oder dichterische Gleichnisse. Denn welches ist das Wirkende, was dabei auf die Ideen hinschaut? Auch kann sehr wohl etwas sein und werden, ohne nachgebildet zu sein; so kann z. B. Sokrates werden, mag ein Sokrates vorher bestehen oder nicht. Aber selbst wenn es einen ewigen Sokrates gäbe,[1175]) so würde es doch mehrere Muster, folglich auch mehrere Ideen von ihm geben; so besteht

---

auf diese Ideen gekommen ist. Für den Kenner genügt das Wissen, dass die Begriffe der Dinge nur durch das trennende Denken des Menschen aus den Dingen ausgesondert werden; damit ist Alles gesagt, was gegen die Ideen gesagt werden kann.

[1173]) Auch dieses Kapitel stimmt beinahe wörtlich mit Kap. 9, Buch 1, und zur Erklärung wird deshalb auf die dortigen Erläuterungen Bezug genommen.

[1174]) Eudoxos ist der berühmte griechische Astronom, von dem A. Kap. 8, Buch 12 gehandelt hat.

[1175]) D. h. die Idee eines Sokrates.

von dem Menschen die Idee des Lebendigen und des Zweifüssigen, und dazu auch noch der Mensch-an-sich. Ferner wären die Ideen nicht blos Muster für die sinnlichen Dinge, sondern auch für sich selbst; so wäre die Idee der Gattung das Muster für die als Arten darunter gehörenden Ideen, und so wäre ein und dasselbe zugleich Muster und Nachbild. Auch ist es wohl nicht möglich, dass das Selbstständig-Seiende getrennt besteht von dem, dessen Selbstständiges es ist; wie sollten also die Ideen, die das Selbstständige in den Dingen sind, von ihnen getrennt bestehen können? Im Phädon [1176]) wird dies so dargestellt, als wenn die Ideen die Ursache des Seins und Werdens der Dinge wären. Allein trotz der Ideen wird nichts ohne ein Bewegendes, und umgekehrt entsteht Vieles, z. B. ein Haus, ein Ring, obgleich die Platoniker für diese Dinge keine Ideen annehmen. [1177]) Es ist also offenbar sehr wohl zulässig, dass auch die Dinge, wofür sie Ideen aufstellen, mittelst solcher Ursachen bestehen und entstehen wie die eben genannten Dinge, und dass keine Ideen dazu nöthig sind. So kann man gegen die Ideen theils in dieser Weise, theils in strengerer und genauerer Begründung noch Vieles dem Beigebrachten Aehnliches geltend machen.

Sechstes Kapitel. [1178])

Nachdem die Lehre von den Ideen geprüft worden, wird es zweckmässig sein, nochmals die Folgen zu unter-

---

[1176]) Es ist damit der diesen Namen führende Dialog des Plato gemeint.

[1177]) Weil es nämlich Kunstprodukte und nicht Naturprodukte sind.

[1178]) In diesem Kapitel geht A. auf die Zahlenlehre über, nachdem er in Kap. 2 und 3 die geometrischen Bestimmungen und die Zahl nur ganz im Allgemeinen behandelt und in Kap. 4 und 5 die Ideen erörtert hat. Die nun hier folgende Darstellung der verschiedenen zu A.'s Zeit und vor ihm aufgestellten Zahlentheorien haben für die Gegenwart etwas sehr Unverständliches; theils nach

suchen, welche sich aus der Ansicht Derer ergeben, welche die Zahlen für besondere selbstständige Dinge und für

---

ihrem Inhalte, hauptsächlich aber dadurch, dass man jetzt schwer begreifen kann, wie überhaupt solche sonderbare und verkehrte Ansichten über die Zahlen von den weisesten Männern jener Zeit haben aufgestellt werden können. Gerade dieser letzte, für uns interessanteste Punkt, *wie* diese Männer zu solchen Ansichten gelangt sind, wird indess von A. am wenigsten erörtert; er ist nur mit der Prüfung und Widerlegung des Inhaltes an sich beschäftigt.

Will man das Folgende leichter verstehen, so wird es gut sein, zuvor die Natur der Zahlen nach *realistischer* Auffassung sich zu vergegenwärtigen; gerade sie bietet einen Schlüssel, welcher am besten das Räthselhafte dieser alten Ansichten zu erklären vermag.

Die Zahlen gehören nach realistischer Auffassung zu den blossen Beziehungsformen des Denkens; sie sind kein Bild eines Seienden oder einer seienden Eigenschaft, sondern sie sind nur eine Weise, die Dinge im Denken auf einander zu beziehen, und zwar gehören sie zu den verbindenden Beziehungen, während andere, wie das *Nicht* und das *Oder*, zu den trennenden Beziehungen gehören. (B. I. 52). Die Zahlbeziehung an sich ist nun so wenig zu definiren wie die übrigen obersten Gattungen der Beziehungen; so wenig wie man das Nicht, das Gleich, das All, die Ursachlichkeit u. s. w. definiren kann, so wenig ist es mit der Zahlbeziehung möglich; man muss von ihr im Denken wirklich Gebrauch machen, dadurch allein kann man sie kennen lernen und erfahren, was sie ist. Auch *Spinoza* erklärt die Zahlen nur für Gedankendinge (B. XLI. 100).

Als Beziehung giebt sonach die Zahl keine *seiende* Bestimmung der Dinge an, und sie ist deshalb wie alle Beziehungsformen ohne Inhalt und leer. Wenn ich sage: Diese hier sind drei, so habe ich nicht den mindesten Anhalt über die Natur und die Eigenschaften der unter dieser Drei befassten Gegenstände; es können drei Thaler, drei Farben, drei Götter, drei Nullen, drei Gedanken sein. Ebenso kann derselbe Gegenstand gleichzeitig den Bestandtheil von verschiedenen Zahlen bilden; die zwei runden Thaler hier auf dem Tisch gehören mit den drei run-

die ersten Ursachen alles Seienden erklären. Ist nun die Zahl eine besondere Natur, und ihr Sein eben nur dies,

---

den Gulden daneben zu den fünf Geldstücken; also ist der einzelne dieser Thaler sowohl ein Theil der Zwei wie der Fünf, und der einzelne Gulden ein Theil der Drei und der Fünf, und zwar gleichzeitig. Dies wäre unmöglich, wenn die Zahl eine seiende Bestimmung von den Dingen aussagte; der Thaler kann z. B. nicht zugleich zu dem Runden und zu dem Eckigen gehören, aber wohl zu der Drei und zu der Fünf; obgleich die Drei und Fünf ebenso einander entgegengesetzt sind wie das Runde und das Eckige. Dies erklärt sich also nur dadurch, dass die Zahlen blosse Beziehungen im Denken sind, während das Runde und das Eckige seiende Bestimmungen sind und deshalb sich ausschliessen.

Aus dieser blossen Beziehungsnatur ergiebt sich die wichtige Folge, dass die Zahlen mit dem Seienden keine solche seiende Verbindung eingehen können, wie dies innerhalb des Seienden mit den Eigenschaften geschieht; das Runde, das Grosse, das Schwere geht mit dem Silberstoff eine ganz andere Verbindung zu einem Thaler ein als die Zahl; von der Zahl wird das Sein des Thalers gar nicht berührt; er bleibt in seinem Sein durchaus unverändert, mag er zu einer Summe von Drei oder von Tausend gehören, mag er addirt oder subtrahirt werden; während eine Veränderung in seienden Bestimmungen, wie in der Gestalt, Schwere, Farbe, ihn in seinem Sein betrifft und seine Natur als Thaler völlig aufheben kann. Dieser Umstand bildet einen wesentlichen Unterschied der Zahlen gegen die Linien, Flächen und anderen Elemente und Gegenstände der Geometrie. Deren Bestimmungen sind seiender Natur, und jede Veränderung in der Länge, Fläche, Ausdehnung eines Körpers trifft seine seiende Natur. Deshalb gehen die geometrischen Bestimmungen mit den Dingen eine seiende Verbindung ein, während bei den Zahlen dies nicht stattfindet. Hieraus ergiebt sich ein höchst wichtiger Unterschied der Geometrie von der Arithmetik. Beide stellen Lehrsätze oder Gesetze innerhalb ihres Gebietes auf; allein die Beweise für deren Wahrheit und für deren Allgemeingültigkeit sind bei beiden durchaus verschieden. Die Geometrie kann ein Bild

Zahl zu sein, wie Manche behaupten, so sind drei Fälle möglich. Entweder müssen dann die einzelnen Zahlen,

---

ihrer Bestimmungen sichtbar oder anschaulich machen (indem dabei die kleineren Abweichungen von dem strengen Begriff entweder nicht gesehen werden oder davon abgesehen wird), und so kann man an diesem anschaulichen Bilde den Beweis durch den Augenschein führen. Die Arithmetik kann dies nicht; von ihren Zahlen kann sie kein Bild geben; sie kann höchstens eine entsprechende Menge von einzelnen Dingen (Punkten, Thalern, Tönen) bieten, die an sich keine Spur einer Zahl an sich tragen, und die nur, wenn der Mensch sie unter der Zahlbeziehung auffasst, ihn zur Annahme einer bestimmten Zahl für sie nöthigen. Deshalb kann die Arithmetik ihre Lehrsätze nicht so beweisen wie die Geometrie; sie kann nur an einzelnen Fällen die Richtigkeit derselben erproben lassen. Dass $2 + 3 = 5$ ist, kann sie z. B. an fünf Punkten darlegen, die sich durch einen Strich in 2 und in 3 Punkte sondern lassen; allein dies ist nur ein Fall; es fragt sich, ob dies auch bei den Thalern, den Aepfeln, den Sternen ebenso stattfindet; ob die Zahl nicht so mit den Einzeldingen verwachsen ist, dass eine Veränderung an ihnen auch die Zahl und ihre Lehrsätze berührt. Dies ist nun, wie Jedermann jetzt weiss, nicht der Fall; allein so leicht sich dies ausspricht, so schwer ist dies zu beweisen, wenn man die Beziehungsnatur der Zahlen nicht schon erkannt hat. So wie die Zahlen zu den seienden Eigenschaften der Dinge gerechnet werden, muss ein besonderer Beweis für die Allgemeingültigkeit ihrer Lehrsätze geführt werden; wenn dieser aber unmöglich ist, und dennoch diese Allgemeingültigkeit nicht bezweifelt wird, so kommt es eben von dieser Beziehungsnatur der Zahlen, die mit den seienden Dingen keine seiende Verbindung eingehen, deshalb diese Dinge durch ihren Hinzutritt auch nicht zu Verschiedenen machen und nur deshalb die wichtige Eigenthümlichkeit haben, dass das, was für die Zahlen in einem Falle durch die Probe oder durch Zählen oder sonst als wahr ermittelt worden ist, nunmehr für alle Dinge gilt und insofern eine volle Allgemeingültigkeit hat. Nachdem man an dem einen Falle mit den 5 Punkten auf diesem Papier erprobt hat, dass $2 + 3 = 5$ sind, so gilt dieser

wie sie auf einander folgen, der Art nach von einander verschieden sein, und dies findet entweder gleich bei den

---

Satz nunmehr allgemein; alle Dinge, die Körper und die Geister, die Götter und die Menschen, Seiendes und blos Gedachtes ist ihm unterworfen; der Satz gilt ebenso bei Nullen wie bei Thalern. Hierauf allein beruht die allgemeine Anwendbarkeit des Ein-mal-Eins.

Die Zahlbeziehung ist jedoch nicht blos diese Beziehung zu *einer* ihre Bestandtheile ganz in sich verschlingenden Zahl, wie es bei dem dekadischen System bis zur Zehn stattfindet, sondern sie hat auch noch eine andere, weniger stark vereinende Form; dies ist die Beziehung mehrerer Zahlen zu einer *Summe*, aus der dann sich die Beziehung als *Differenz* gegensätzlich herausbildet. Die Beziehung von $3 + 4 + 1$ ist auch eine Zahlbeziehung, aber doch anderer Art als die in der 8 vorgestellte Zahlbeziehung, obgleich die Summe jener drei Zahlen auch 8 ist; dasselbe gilt für die $7 - 3 - 2$ im Vergleich zur 2. Diese *losere* Verbindung mit ihrem Gegentheil bildet die Grundlage für die *geformten* Zahlen, mit denen die Arithmetik sich allein beschäftigt, weil die Lehre der einfachen Zahlen mit dem Ein-mal-Eins beendet ist. Für diese geformten Zahlen lassen sich, wenn nicht Bilder, doch *Zeichen* (Symbole) schaffen, welche gleich den Hieroglyphen die hier auftretenden Beziehungen und ihre Elemente durch sichtbare Zeichen andeuten und so dem Gedächtniss zu Hülfe kommen können; dies sind die bekannten Zeichen: $+$ für Addition, $-$ für Subtraktion, $\times$ für Multiplikation, welche wesentlich nur eine Addition geformter Zahlen ist, und : oder die Bruchgestalt $\frac{x}{y}$ für die Division, welche wesentlich nur eine Subtraktion geformter Zahlen ist; ferner das Zeichen $=$ für die Gleichheit u. s. w. So ist man dadurch im Stande, geformte Zahlen *anschaulich* zu machen; indess ist diese Anschaulichkeit hier eine ganz andere wie in der Geometrie; bei letzterer ist das Anschauliche ein wahres *Bild*, weil es gewisse Bestimmungen mit dem Gegenstande übereinstimmend hat; dagegen ist die Anschaulichkeit der arithmetischen Formeln nur so wie die unserer gedruckten Worte gegenüber den gesprochenen Worten; sie sind nur

Einsen statt, und keine Eins kann mit der anderen Eins zusammengezählt werden; oder sie bilden alle eine Reihe;

---

eine Hülfe für das Gedächtniss, ohne dass zwischen dem sinnlichen Zeichen und dem damit gemeinten Begriffe irgend eine Aehnlichkeit bestände.

Indem Kant dies nicht anerkennen oder doch verhüllen will, entgeht ihm die Erkenntniss der unterscheidenden Natur der Zahlen gegen die Gegenstände der Geometrie. Man sehe „Kritik d. r. Vernunft", B. II. 562, und B. III. 98.

In diesen geformten Zahlen lassen sich also zwei Bestimmungen unterscheiden; einmal die bestimmte Grösse der einzelnen darin auftretenden Zahlen, und dann die Form für sich, in der sie zu einander verbunden sind; ob dies z. B. durch + oder — oder × u. s. w. geschieht; ob der Glieder zwei oder mehr sind u. s. w. Die weiteren Erfahrungen führten bald zu Versuchen, die bestimmte Grösse der Zahlen von dieser Form schärfer und erkennbarer abzusondern und die Gesetze der letzteren für sich aufzusuchen. Um dies voll zu erreichen, erfand man die Buchstabenrechnung, welche in ihren Buchstaben, gleich den Ziffern, Zahlen bezeichnet, aber die bestimmte Grösse derselben nicht mit in das Zeichen aufgenommen hat. So hatte man in diesen Buchstaben ein ausschliessliches Symbol für die Form der zusammengesetzten Zahlen gefunden, und es wurde nun möglich, mit diesen Formeln getrennt von der bestimmten Grösse der Zahlen zu rechnen, d. h. diese Form vermöge der entgegengesetzten Natur von Plus und Minus mannichfach zu verändern, ohne dadurch den Zahlenwerth dieser verschiedenen Formen zu verändern. Jede dieser Formeln, wenn sie durch das Zeichen = sich zu einem Gesetz erhoben hatte; z. B. $a + b = b + a$, $ab = ba$, $(a + b)a = aa + ba$ u. s. w. galt vermöge der Beziehungsnatur der Zahlen nun allgemein, mochten statt der Buchstaben bestimmte Zahlen gesetzt werden, welche man wollte. So hatte man ein neues Mittel, Gesetze innerhalb der Zahlen aufzustellen, gefunden, und auf diesem Mittel beruht die höhere Arithmetik. Sie hat die Arten der geformten Zahlen allmählich sehr vermehrt; es giebt Brüche, Dezimalbrüche, Potenzen, Logarithmen, Zahlen in Reihenform, Zahlen in Form von unendlichen Reihen u. s. w., allein alle diese Formen lassen

aber jede Eins kann mit jeder beliebigen zusammengerechnet werden, welcher Art die mathematischen Zahlen

---

sich leicht auf die ursprüngliche Beziehung von Plus und Minus zurückführen und sind nur Besonderungen dieser Grundbegriffe der geformten Zahl. Sie haben den Zweck, für die mannichfache Formirung der zusammengesetzten Zahlen feste und leicht zu handhabende Begriffe und Symbole zu bieten.

So kommt es, dass die Arithmetik ebenso wie die Geometrie mit den einfachsten Elementen beginnen und in stetiger Folge zu höheren Begriffen und Gesetzen aufsteigen kann, deren Wahrheit in beiden Wissenschaften durch syllogistische Beweise aus früheren Lehrsätzen abgeleitet werden kann. Deshalb ist die Gewissheit in beiden Wissenschaften die gleich hohe, obgleich der Arithmetik die anschauliche Natur ihrer Gegenstände fehlt, und obgleich die Wahrheit der elementarsten Gesetze in beiden Wissenschaften auf ganz verschiedenen Wegen dargelegt werden muss. Ebenso ist der Grund der Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze bei beiden durchaus verschieden, ein Umstand, der weniger bekannt ist, weil die Lehrbücher beider Wissenschaften diese schwierige Frage gar nicht behandeln, sondern den an einer *einzelnen* Figur oder an *einer* bestimmten Zahl geführten Beweis ohne Weiteres für *alle* Fälle gültig ansehen, während gerade diese Frage ihre besondere tiefere Untersuchung fordert und in der Geometrie eine ganz andere Erledigung erhält als in der Arithmetik. Hier ist die Arithmetik in grossem Vortheil, weil vermöge der beziehenden Natur ihrer Zahlen es sich als allgemeines Gesetz ergiebt, dass der *seiende* Unterschied der unter ihre Zahlen befassten Dinge die Richtigkeit des bei *einem* Fall gefundenen Zahlenergebnisses nie verändern kann.

Das Vorstehende mag hier genügen, obgleich es den Reichthum dieses Gebietes nur hat andeuten können; es wird wenigstens dadurch möglich sein, die hier von A. vorgeführten Ansichten über die Zahlen *wahrhaft* zu verstehen, d. h. die Umstände zu erkennen, welche die griechischen Philosophen gerade durch die strenge Konsequenz ihres Denkens zu Annahmen geführt haben, von denen jetzt man kaum den Sinn verstehen, geschweige

sein sollen, in welchen keine Eins von der anderen unterschieden ist. Oder die Einsen sind theils zusammen-

---

sich denken kann, wie vernünftige Männer auf dergleichen Ansichten haben verfallen können.

Diese Ansichten und Irrthümer der Griechen und Späteren lassen sich alle auf den einen Grundgedanken zurückführen, dass man die Zahlen als ein Seiendes und nicht als eine blosse Beziehungsform im Denken aufgefasst hatte. Diese Auffassung durchzieht alle diese verschiedenen Theorien, auch die des A. selbst, und aus ihr sind wesentlich die sonderbaren Meinungen einzelner griechischer Philosophen hervorgegangen. Gehören nämlich die Zahlen zu den seienden Elementen oder Eigenschaften der Dinge, so sind die einzelnen Zahlen auch so unterschieden wie diese Eigenschaften, und wenn man das Runde und das Schwere und das Gelbe nicht zusammenzählen kann, so muss das konsequente Denken dann dasselbe auch bei den einzelnen Zahlen annehmen, da gerade bei den Zahlen der Unterschied der einzelnen am schärfsten ausgeprägt ist und keine allmählich in die andere übergehen kann, oder, wie A. sich ausdrückt, keine die anderen berührt. Hieraus ist die in diesem Kapitel zuerst erwähnte Annahme entstanden, wonach die einzelnen Zahlen nicht zusammengezählt werden können (ἀριθμοὶ ἀσυμβλητοι). Da nun die Einsen die Elemente der Zahlen bilden, so kann diese Ansicht sich leicht dahin steigern, dass auch die Einsen, aus denen die verschiedenen Zahlen bestehen, von einander unterschieden sind; denn woher sonst als aus diesen Elementen sollten die Unterschiede der Zahlen kommen, und indem man endlich die Eins mit dem einzelnen Dinge identifizirte oder, mathematisch gesprochen, die benannten Zahlen mit den unbenannten identifizirte, kam man dazu, auch die einzelnen Einsen überhaupt nicht für addirbar zu halten. Dies ist das äusserste Extrem, zu dem die Natur der Zahl treibt, wenn sie als ein Seiendes behandelt wird; A. stellt es hier als die eine Alternative der ersten Ansicht über die Zahlen hin. Eine zweite, mildere Ansicht lässt zwar die Einsen in jeder Zahl unter einander addirbar sein, aber nicht die Einsen der einen Zahl mit den Einsen einer anderen Zahl. Der Ursprung dieser Ansicht ist derselbe; sie hat nur die Kon-

zuzählen, theils nicht, wie etwa wenn nach der Eins erst die Zwei, dann die Drei und so die ferneren Zahlen fol-

---

sequenz nicht so weit getrieben wie die zuerst erwähnte. Diese Ansicht bildet die zweite der drei von A. aufgeführten Theorien.

Diesen Ansichten gegenüber hielten die Pythagoräer an der unbeschränkten Addirbarkeit aller Zahlen fest; sie blieben mithin insofern dem Begriff der mathematischen Zahl am nächsten, so weit dies möglich ist, wenn man die Zahlen als seiende Bestimmungen auffasst. Danach sind die Zahlen nur in der Grösse, nicht in der Art unterschieden; sie bilden nur, wie A. sagt, eine Reihe, sind aber addirbar.

Eine dritte Ansicht, die A. zuletzt erwähnt, benutzt sämmtliche vorerwähnte Auffassungen; nach ihr sind manche Zahlen nicht addirbar, bei manchen auch die Einsen derselben nicht, und bei manchen findet wieder eine unbeschränkte Addirbarkeit statt. A. giebt das Nähere hier nicht an; allein es ist sehr wahrscheinlich, dass die sogenannten einfachen Zahlen, also die bis 10 in dem dekadischen System für nicht addirbar erklärt, die höheren aber für addirbar gehalten worden sind, weil bei letzteren schon die Form, in der sie vorgestellt und geschrieben werden, sie als aus den einfachen Zahlen zusammengesetzte Zahlen darstellt.

Dieses Verhältniss der Zahlen zu einander konnte aber den Griechen nicht genügen; war die Zahl ein seiendes Stück der Dinge selbst, so musste man sich klar werden, wie dieses stattfinde. Die Pythagoräer gingen hier am weitesten; sie machten die Zahlen zu den Elementen der Dinge und gaben deshalb der Zahl sogar eine stetige Grösse (μεγεθος), vermöge deren sie den Raum erfüllt. Plato nahm in seinen späteren Jahren auch für die Zahlen noch besondere, neben den mathematischen bestehende Idealzahlen an, welche für sich bestehen, aber durch das Theilnehmen an ihnen die Existenz der mathematischen Zahlen vermitteln. Andere, zu denen A. gehört, nehmen die Zahlen nur als eine den Dingen anhaftende, aber sinnliche und seiende Eigenschaft, die nur nicht für sich bestehen könne. Die Ansicht der Pythagoräer ist die auffallendste; sie erklärt sich aus der übertrieben mathe-

gen. Die Einsen in jeder dieser Zahlen sind dann zusammenzählbar; so die Einsen in der ersten Zwei; ebenso

---

matischen Richtung ihrer Philosophie. Wer in allen Dingen nur die Zahlenverhältnisse aufsucht, und wer dabei zu wunderbaren Entdeckungen gelangt, wie es bei dem Pythagoras mit den Schwingungsverhältnissen der Töne geschah; wer die grossen Unterschiede, welche schon an den Himmelskörpern aus den verschiedenen Zahlenverhältnissen ihrer Umläufe u. s. w. hervorgehen, bemerkt, für Den wird es zuletzt gar nicht so schwer, das Wesen der Dinge selbst in den Zahlen zu finden. Das Sonderbare solcher Annahme verschwand noch mehr dadurch, dass man den Zahlen eine Raumerfüllung zutheilte. Plato hatte früher die Zahlen zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen gestellt, weil sie das Viele mit jenen und das Unbewegte und Unveränderliche mit diesen gemein haben. Allein da auch ihm die Zahlen als ein Seiendes galten, so war die Analogie mit den sinnlichen Dingen nicht abzuhalten; die Zahlen sind dann nicht blos in ihrer Grösse unterschieden, sondern jede einzelne Zahl, z. B. die, welche für diese 7 Sterne, und die, welche für diese 7 Thiere, und die, welche für diese 7 Wochentage stattfindet, hat dann jede ihr besonderes Dasein. Wenn nun nach Plato für die vielen einzelnen Dinge einer Art, die eine abgesonderte Idee dieser Art, die Ursache ihres Daseins und ihres Wesens bildet, so musste auch für diese vielen Zahlen derselben Grösse eine Idee, d. h. die Idee dieser Zahl bestehen, welche in gleicher Weise wie bei den sinnlichen Dingen die Ursache ihres Daseins bildet. So kam Plato in seiner späteren Zeit auf diese Ideen von Zahlen oder auf die Idealzahlen. Eine Folge dieser Auffassung war, dass die einzelnen Idealzahlen mit einander in gar keiner Verbindung standen, dass sie nicht zusammengerechnet werden konnten, sondern qualitativ verschieden waren; die Addirbarkeit sollte nur bei den von ihnen abgeleiteten mathematischen Zahlen stattfinden. — A. wird nicht müde, die verkehrten Folgen dieser Idealzahlen darzulegen; allein seine eigene Ansicht, die sich der gewöhnlichen mathematischen Auffassung anschliesst, ist ebenfalls nicht ohne Bedenken. Nach A. sind die Zahlen seiend und wohnen den Dingen nach Art der Eigenschaften inne; sie

können die Einsen in der ersten Drei zusammengezählt werden u. s. w.; aber die Einsen in der Zwei an sich können mit denen in der Drei an sich nicht zusammengerechnet werden,[1179] und ebenso geht dies nicht bei

---

sind deshalb nicht für sich bestehend, sondern nur im Denken von den Dingen zu trennen. Allein wenn in dieser Weise die Zahlen seiende Bestimmungen der Dinge sind, so fragt sich, wo ist, wenn drei Menschen zusammenstehen, die seiende Drei an denselben zu suchen? Hat jeder ein Stück dieser Drei oder haben sie nur alle zusammen diese Drei? Aber wie ist dies möglich, wenn die Drei eine seiende Bestimmung ist? Wenn zunächst nur Zwei beisammen stehen, existirt keine Drei an ihnen; aber mit dem Zutritt des Dritten ist die seiende Drei an ihnen? Wo kommt sie her? Wo geht sie hin, wenn der Dritte wieder fortgeht? Keine andere seiende Bestimmung dieser Menschen wird durch das Hinzutreten oder Fortgehen von Anderen berührt; jeder einzelne bleibt so gross, so gekleidet, so lebendig, so schwer, so gestaltet nach wie vor; weshalb macht nun gerade die seiende Zahlbestimmung hier eine Ausnahme? — Ferner wenn es unmöglich ist, dass die Zwei auch eine Drei ist, so haben doch die zwei Kinder mit ihrer Mutter als drei Menschen die Drei an sich; aber zugleich haben die beiden Kinder als zwei Kinder auch die Zwei an sich. Sind die Zahlen seiende Bestimmungen, so müssen sie an den einzelnen unter der Zahl Befindlichen bestehen, und so müssen jedem dieser Kinder zugleich die Zwei und die Drei innewohnen, während doch sonst keines rund und zugleich eckig, roth und zugleich blass, gesund und zugleich krank sein kann.

Der Leser möge die Länge dieser Erläuterung entschuldigen; soll die hier folgende Zahlenlehre und die Kritik des A. verstanden werden, so war sie nöthig, um sich zunächst in diesem Gebiet zu orientiren und namentlich die Gründe darzulegen, welche die Stifter der einzelnen Systeme gerade durch die Konsequenz ihres Denkens in den Irrthum geführt haben. Das Folgende wird sich nun um so schneller erledigen lassen.

[1179]) Die Ausdrücke: „Zwei an sich“, „Drei an sich“ bedeuten dasselbe wie die Idealzahlen; die Zwei an sich

den hierauf folgenden Zahlen. Deshalb zählt man bei der mathematischen Zahl eins, zwei, indem der Eins eine andere Eins hinzugefügt wird, und drei, indem eine fernere Eins dieser zweiten zugefügt wird und so fort; dagegen kommt bei der Zahl an sich nach der Eins eine besondere Zwei, welche die erste Eins nicht enthält und eine Drei an sich, welche die Zwei nicht enthält und so weiter.[1180]) Oder diese drei Arten von Zahlen finden neben einander statt; die zuerst genannte Art, ferner die mathematische Zahl und drittens die zuletzt genannte Art.[1181]) Ferner könnten die Zahlen auch getrennt von den Dingen bestehen oder nicht getrennt, sondern in den sinnlichen Dingen enthalten sein; aber nicht so, wie wir zuvor untersucht haben,[1182]) sondern so, dass die Dinge aus den ihnen innewohnenden Zahlen bestehen;[1183]) oder es könnten auch manche Zahlen getrennt, andere nicht getrennt bestehen, oder alle nicht getrennt. Damit sind die Arten, wie die Zahlen sein können, vollständig erschöpft. Auch Die, welche die Eins zu dem Anfang und zu dem Selbstständig-Seienden und dem Element von Allem machen und die Zahl aus der Eins und etwas Anderem bilden, haben in einer dieser Arten die Zahlen aufgefasst, mit Ausnahme Derer, welche alle Einsen für nicht-zusammenzählbar erklären. Es ist dies ganz richtig geschehen, denn andere Arten ausser den genannten sind nicht möglich. Die Einen nun behaupten, dass beide Arten von Zahlen bestehen, und zwar seien die Zahlen, welche ein Früher und Später haben, die Idealzahlen; die mathematischen Zahlen seien aber ausserhalb der Ideen

---

ist die Idee der einzelnen mathematischen Zwei oder die Zwei als Idealzahl.

1180) Dies ist die Ansicht Plato's in Betreff seiner Idealzahlen. Diese Idealzahlen bilden qualitativ verschiedene Wesen, welche mit einander in keiner Verbindung stehen und deshalb auch so wenig zusammengerechnet werden können wie die Idee des Menschen mit der Idee des Steines.

1181) Das zum Verständniss dieser verschiedenen Zahlenlehren Nöthige ist in Erl. 1178 enthalten.

1182) Nämlich Kap. 2 im Anfang.

1183) Wie die Pythagoräer annehmen.

und der sinnlichen Dinge, und beide Arten seien getrennt von den sinnlichen Dingen.[1184]) Andere behaupten, dass nur die mathematische Zahl das Erste an den Dingen sei und getrennt von den sinnlichen bestehe.[1185]) Die Pythagoräer haben nur die eine mathematische Zahl; diese soll aber nicht abgesondert bestehen, sondern die sinnlichen Dinge sollen daraus bestehen. Sie bilden den ganzen Himmel aus Zahlen, aber nicht aus einsartigen,[1186]) sondern die Einsen sollen eine räumliche Grösse haben; doch scheinen sie nicht zu wissen, wie die erste Eins zu einer solchen Grösse gekommen ist. Ein Anderer sagt, es gebe nur Idealzahlen; Andere lassen die mathematische Zahl mit dieser zusammenfallen. In ähnlicher Weise bestehen auch verschiedene Ansichten über die Längen, Flächen und Körper. Einige unterscheiden die mathematischen Bestimmungen dieser Art von den idealen; Andere, welche auch die Zahlen nicht als Ideen gelten lassen, nehmen die mathematischen Bestimmungen dieser Art auch nur im mathematischen Sinne; allein sie setzen wohl diese mathematischen Bestimmungen, aber doch nicht im mathematischen Sinne, da nach ihnen nicht jede Grösse

---

1184) Dies ist die Ansicht Plato's in seiner späteren Zeit. In seinen auf nns gelangten Schriften herrscht diese Ansicht noch nicht. Das „Vor und Nach" bei den Idealzahlen bedeutet, dass nach Plato jede folgende Idealzahl aus einer früheren durch Verbindung derselben mit der unbestimmten Zweiheit entsteht, was freilich mit der Nichtaddirbarkeit und qualitativen Verschiedenheit dieser Idealzahlen sich schlecht verträgt. Es wird nnter diesem Vor und Nach nur das Früher und Später dem Begriffe nach zu verstehen sein.

1185) Man vermuthet, dass dies die Ansicht von Xenokrates oder Speusipp gewesen.

1186) Einsartig (μοναδικος) bezeichnet die abstrakte, an den Eigenschaften der Dinge nicht theilnehmende Natur der Zahlen. Dies sind allerdings die Zahlen, wenn man sie als Beziehungsformen des Denkens auffasst; aber wenn sie nach A. seiende, an den Dingen haftende Bestimmungen sind, so bleibt diese Bezeichnung mit einem Widerspruch behaftet, und sie ist nur der instinktive Versuch, die Zahl von dem Sein abzulösen.

sich in Grössen theilen lässt und nicht jede Art von Einsen eine Zwei bildet. Dass die Zahlen aus Einsen bestehen, nehmen Alle an, welche die Eins zum Anfang und Element der Dinge machen; nur die Pythagoräer nicht, nach welchen, wie erwähnt, die Zahl eine räumliche Grösse haben soll. Hieraus erhellt, wie viel Ansichten über die Zahlen aufgestellt werden können, und dass die erwähnten Alles erschöpfen; sie sind aber alle unmöglich, obgleich die eine vielleicht mehr als die andere.

Siebentes Kapitel.

Zuerst ist zu untersuchen, ob die Einsen zusammenzählbar sind oder nicht, und wenn nicht, in welcher von den oben unterschiedenen Weisen nicht. Es kann entweder jede Eins mit jeder anderen Eins nicht zusammenzählbar sein, oder es können die Einsen in der Zwei-an-sich mit denen in der Drei-an-sich nicht zusammenzählbar sein, nnd dasselbe kann so fort für die Einheiten der übrigen ersten Zahlen gelten.[1187] Sind nun alle Einsen zusammenzählbar und nicht verschieden, so entsteht die mathematische Zahl, und zwar als die einzige, und die Zahlen können dann keine Ideen sein;[1188] denn welche Zahl sollte der Mensch-an-sich oder das Lebendige-an-sich oder eine andere Idee sein? Die Idee ist von Jedem nur eine; so ist die des Menschen-an-sich nur eine, und die des Lebendigen-an-sich wieder nur eine; die Zahlen sind aber einander ähnlich, und es giebt unzählig viele einander gleichartige, so dass jede andere Drei ebensogut wie z. B. diese bestimmte Drei der Mensch-an-

---

1187) Die Ausdrücke: Zwei-an-sich, Drei-an-sich oder: die ersten Zahlen bezeichnen auch hier die Idealzahlen.

1188) Die Idealzahlen sind qualitativ von einander verschieden und können deshalb nicht, wie die mathematischen Zahlen, addirbar sein; macht man sie addirbar, so werden sie zu mathematischen Zahlen.

sich sein kann.[1189]) Sind aber die Ideen keine Zahlen, so können die Ideen überhaupt nicht sein; denn aus welchen Anfängen sollten sie entstanden sein?[1190]) Die Zahl wird aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit, und diese sollen die Anfänge und Elemente der Zahl sein; auch kann man die Ideen weder früher noch später als die Zahlen setzen. Sind aber die Einsen nicht zusammenzählbar, und zwar so, dass keine mit der anderen zusammengezählt werden kann, so kann eine solche Zahl nicht die mathematische sein (denn die mathematische Zahl besteht aus Gleichartigem, und die von ihr bewiesenen Sätze gelten nur für solche Zahlen), noch die Idealzahl; denn dann wäre die erste Zwei nicht aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit, und ebenso auch nicht die in der Reihe folgenden Zahlen, die Zweiheit, die Dreiheit, die Vierheit.[1191]) Auch werden die in der ersten Zweiheit enthaltenen Einsen gleichzeitig erzeugt, entweder, wie der Urheber dieser Ansicht sagt, aus Ungleichem, was gleich gemacht worden, oder sonst wie. Wenn ferner die eine Eins früher ist als die andere, so muss sie auch früher sein als die daraus entstandene Zwei; denn wenn Etwas früher, Anderes später ist, so muss auch das aus beiden Entstandene früher als das Eine und später als das Andere sein.[1192]) Da ferner die Eins-an-sich zuerst

---

[1189]) Um diesem Grunde auszuweichen, hat Plato Idealzahlen neben den zahllosen mathematischen angenommen. Nach Plato ist die Idealzahl zugleich die Idee für eine Gattung oder Art der natürlichen Dinge; deshalb fragt A.: Welche Zahl sollte der Mensch-an-sich sein?

[1190]) A. versetzt sich in die Lage der Platoniker, welche die Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit ableiten; in deren Sinn fällt dann auch die Idee, wenn diese Elemente nicht sind.

[1191]) In dieser Weise lassen nämlich die Platoniker die Idealzahlen entstehen.

[1192]) Dies ist ein sonderbarer Satz; man sollte meinen, wenn auch von den zwei Elementen, aus denen ein Zusammengesetztes sich bildet, das eine früher als das andere ist, doch das Produkt das spätere gegen beide sein müsse. Allein nach A. soll das Produkt in die Mitte kommen. Es ist diese Ansicht aus der räumlichen Stellung

ist, und auch in dem Uebrigen eine erste Eins ist, und da sonach mit Hinzunahme jener Eins-an-sich eine zweite Eins-an-sich ist und ferner eine dritte, wenn man von der ersten Eins-an-sich zählt, ein zweites von dem zweiten an gezählt, so würde folgen, dass die Einsen früher sind als die Zahlen, aus denen sie gebildet sind, und es wäre z. B. in der Zweiheit eine dritte Eins, bevor die Drei ist, und in der Dreiheit eine vierte Eins und so fort eine fünfte, bevor diese Zahlen selbst wären. 1193) Es hat nun zwar Keiner die Einsen auf diese Weise für unzusammenzählbar angenommen, doch ist auch diese Ansicht nach ihren Grundsätzen gerechtfertigt, obgleich sie unmöglich wahr sein kann. Denn dass die Einsen früher und später sind, ergiebt sich, wenn es eine erste Einheit und ein erstes Eins giebt; ebenso giebt es eine erste Zweiheit, wenn es eine erste Zwei giebt; denn es ist richtig und nothwendig, dass nach dem Ersten ein Zweites folgt, und wenn ein Zweites besteht, ein Drittes folgt, und so fort die anderen Zahlen der Reihe nach; aber man kann nicht Beides behaupten, dass nach der Eins eine erste und eine

---

der Elemente entnommen; wenn diese sich mischen oder sonst verbinden sollen, so müssen sie beide zusammenkommen, nach der Mitte zu sich nähern, und indem hier die Mischung oder die Zusammensetzung sich vollzieht, ist das Produkt in der Mitte von beiden; folglich, sagt A., wenn das eine Element früher, das andere später ist, ist das in der Mitte stehende Produkt früher als das eine, und später als das andere Element. Ist indess schon die Stellung des Produktes in der Mitte eine willkürliche Annahme, so ist die Uebertragung dieser räumlichen Verhältnisse auf die der Zeit geradezu verkehrt.

1193) Auch dieser Grund ist gegen die Idealzahlen des Plato gerichtet. Der Sinn ist: alle Idealzahlen entstehen aus der Ureins und der unbestimmten Zweiheit. Deshalb ist bei Entstehung der Zwei schon mit dem Dasein der ersten Eins derselben, wenn man jene Ureinheit dazu rechnet, eine Zwei vorhanden, und die zweite dazu gehörende Eins ist schon die dritte Eins; so ist also schon die Dreiheit, ehe noch die Dreiheit aus der Zwei sich bildet, oder die Einsen sind vor den Zahlen, die sie enthalten.

zweite Einheit sei, und dass eine erste Zweiheit sei; dies ist unmöglich. Jene Philosophen setzen zwar die Einheit und eine erste Eins, aber keine zweite und dritte Eins, und wohl eine erste Zweiheit, aber keine zweite und dritte. Auch ist klar, dass, wenn alle Einsen nicht zusammenzählbar sind, die Zwei-an-sich und die Drei-an-sich und die ferneren Zahlen-an-sich nicht möglich sind. Denn mögen nun die Einsen sich gleich oder von einander verschieden sein, so muss doch die Zahl durch Hinzusetzen mittelst Zählens gewonnen werden, z. B. die Zwei dadurch, dass der Eins eine andere Eins hinzugesetzt wird, und die Drei dadurch, dass zu der Zwei eine fernere Eins hinzugesetzt wird, und ebenso die Vier.[1194]) Wenn dem so ist, so können die Zahlen nicht so entstehen, dass sie aus der Zweiheit und der Eins entstehen; denn die Zweiheit ist ein Theil der Dreiheit, und diese ein Theil von der Vierheit, und das Gleiche gilt von den folgenden Zahlen.[1195]) Allein bei Jenen wurde die Vierheit aus der

---

[1194]) Diese Art der Entstehung ist aber gerade das, was Plato für seine Idealzahlen leugnet, und selbst für die mathematischen Zahlen ist diese Behauptung bedenklich. Die einzelnen Zahlen, wie sie einander folgen, sind jede eine selbstständige, durch eine Menge gleicher und zählbarer Dinge bestimmte Beziehung, welche in der Seele auftreten und bestehen kann, ohne dass die vorgehende Zahl schon besteht. Man hat davon schon im Leben Beispiele. Zahlen, die sehr häufig gebraucht werden, erhalten ihren besonderen Namen, z. B. Mandel, Schock, Dutzend, halbes Dutzend u. s. w. Diese Zahlen sind von der Reihenfolge der Zahlen ganz unabhängig gebildet und zeigen, dass sie bestehen können, auch wenn die ihnen vorgehenden ganz fehlen, und selbst wenn überhaupt kein Zahlensystem, wie z. B. das dekadische, besteht.

[1195]) Auch dieser Grund ist sophistisch; die Zweiheit kann als ein Theil der Dreiheit aufgefasst werden, aber erst wenn die Dreiheit geworden ist, nicht vorher, und die Zweiheit ist deshalb nicht von der Dreiheit bedingt. Ueberhaupt ist mit der unbestimmten Zweiheit, aus welcher und der Eins Plato die Zahlen entstehen lässt, nur die Vielheit überhaupt gemeint. Die Zahlen sind nach ihm eine Verbindung von Vielheit und von der Eins.

ersten Zwei und der unbestimmten Zweiheit, und so erhält man zwei Zweiheiten ausser der Zwei-an-sich; wo nicht, so müsste die Zwei-an-sich ein Theil der Vierheit sein und zu ihr noch eine andere Zwei hinzukommen, und die Zweiheit würde dann aus der Eins-an-sich und einer andern Eins bestehen. Ist dem so, so kann die unbestimmte Zweiheit nicht das andere Element sein; denn sie erzeugt eine Einheit, aber nicht die bestimmte Zweiheit. Wie können ferner neben der Dreiheit-an-sich und neben der Zweiheit-an-sich noch andere Dreiheiten und Zweiheiten bestehen? Und in welcher Weise können sie aus früheren und späteren Einsen bestehen? Alles dies ist nur willkürlich ersonnen, und es ist unmöglich, dass eine erste Zwei und eine erste Drei besteht; und doch müsste dies sein, wenn die Eins und die unbestimmte Zweiheit die Elemente sind. Ist dies nun unmöglich, so können sie auch nicht Anfänge sein.

Dergleichen und Aehnliches mehr ergiebt sich, wenn die Einsen in irgend einer Weise von einander verschieden sein sollen. Selbst wenn nur die Einsen aus verschiedenen Zahlen verschieden sind, und nur die zu einer Zahl gehörenden Einsen einander gleich sind, so ergeben sich doch auch dann keine geringeren Schwierigkeiten. So sind z. B. in der Zehnzahl an sich zehn Eins enthalten; sie besteht aber ebensowohl aus diesen wie aus zwei Fünfen.[1196]) Da nun die Zehnzahl nicht eine beliebige Zahl ist, und da sie nicht aus beliebig vielen Fünfen noch aus beliebig vielen Einsen besteht, so müssen die in dieser Zehnzahl enthaltenen Einsen besondere sein; denn wären sie dies nicht, so wären auch die Fünfen, aus denen sie besteht, keine besonderen; nun sind aber letztere von einander unterschieden, also müssen auch die

[1196]) Diese Behauptung wird Plato nicht anzuerkennen brauchen; nach ihm sind die Idealzahlen qualitativ von einander verschieden, und es ist keine ein Vielfaches von früheren, also besteht die Zehn nicht aus zwei realen Fünfen. Damit fällt der von A. versuchte Gegenbeweis, welcher darauf hinausläuft, dass ein Widerspruch bestehe, wenn die zehn Einsen der Zehn addirbar sind, während dieselben Einsen, als zu zwei Fünfen gehörend, nicht addirbar sein sollen.

Einsen verschieden sein. Wenn nun dem so ist, sollen da nicht andere als nur diese zwei Fünfen darin sein, oder sollen andere darin sein? Wären keine anderen darin, so wäre dies verkehrt; sind aber andere Fünfen darin, wie ist da die aus ihnen bestehende Zehn beschaffen? Denn es soll doch nicht noch eine andere Zehn in der Zehn daneben enthalten sein? Namentlich die Vierzahl kann unmöglich aus beliebig vielen Zweiheiten bestehen; denn nach Jenen hat die unbestimmte Zweiheit die bestimmte Zweiheit erfasst und so zwei Zweiheiten hervorgebracht; denn sie verdoppelte das Erfasste. Wie soll ferner es möglich sein, dass neben den zwei Einsen noch eine Zweiheit von besonderer Natur bestehe und eine Dreiheit neben den drei Einsen; entweder muss das Eine an dem Andern Theil haben, wie der weisse Mensch an dem Weissen und an dem Menschen Theil hat, oder wenn beide verschieden sind, so muss dies so sein, wie der Mensch neben dem Lebendigen und neben dem Zweifüssigen ist.[1197]

Ferner ist Etwas Eins entweder durch Berührung oder durch Mischung oder durch die Lage; keine dieser Arten ist aber bei den Einsen möglich, aus denen die Zwei und die Drei besteht; sondern so wie zwei Menschen nicht eine Zwei sind, die neben und ausser ihnen beiden besteht, so muss dies auch bei den Einsen sein. Auch sind sie nicht deshalb, weil sie untheilbar sind, von dem Fall mit den zwei Menschen verschieden, da ja auch die Punkte untheilbar sind und doch neben zwei Punkten nicht noch die Zwei derselben besonders besteht.[1198] Auch darf

---

[1197]) A. bestreitet hier, dass die Idealzahlen neben den mathematischen Zahlen denkbar seien; er meint, der Unterschied könne nur der sein, dass die Einsen als Eigenschaften oder als begriffliche Elemente in der Idealzahl bestehen; allein Beides passe nicht auf das Verhältniss der Dreiheit zu den drei Einsen. — Allein Plato kann sagen, wenn die Zahlen seiende Bestimmungen der Dinge sind, so müssen auch die einzelnen Zahlen einen qualitativen Unterschied an sich tragen. Es ist deshalb falsch, wenn A. hier diesen Unterschied als blossen Grössen-Unterschied behandelt und darauf den Angriff stützt.

[1198]) Auch dieser Einwand trifft nur bei der mathe-

nicht unerwähnt bleiben, dass danach sich frühere und spätere Zweiheiten ergeben, und dass dies auch für die übrigen Zahlen folgt. Gesetzt, dass die Zweiheiten in der Vier mit einander zugleich seien, so sind sie doch früher als die in der Acht enthaltenen, und so wie sie von der Zweiheit erzeugt wurden, so haben sie wieder die in der Achtheit-an-sich enthaltenen Vierheiten erzeugt. Ist daher die erste Zweiheit eine Idee, so müssen es auch die späteren Zweiheiten sein. Dieselben Bedenken gelten für die Einsen; die in der ersten Zweiheit enthaltenen Einsen erzeugen die in der Vierheit enthaltenen vier Einsen, so dass auf diese Weise alle Einsen Ideen werden und die eine Idee aus mehreren Ideen besteht.[1199] Deshalb werden auch die Dinge, deren Ideen sie sind, aus Mehrerem bestehen, und zwar so, als wenn man sagte, die Thiere beständen aus Thieren, sofern es für diese Ideen

---

matischen Zahl zu, wo ihn Plato nicht bestreitet; auf die Idealzahlen passt er nicht, weil diese gar nicht geeignet sind, als benannte Zahlen benutzt zu werden und die einzelnen Dinge zu zählen. A. kämpft hier überall gegen Windmühlen.

1199) A. hält sich hier an die von Plato geschehene Ableitung der Idealzahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit; er meint, dadurch käme ein Früher und ein Später in die Idealzahlen, und die höheren Idealzahlen beständen dann aus den Ideen mehrerer niederen Zahlen. Allein Plato wird nicht zugeben, dass die Acht später entstanden als die Vier, und dass die Acht aus der Vier entstanden; vielmehr hat jede Idealzahl ihre eigene unabhängige und selbstständige Entwickelung aus der Eins und der unbestimmten, d. h. sich wiederholenden Zweiheit, und so braucht die Acht nicht auf die Vier zu warten, ehe sie entsteht. Damit fällt auch der Einwand, dass die höhere Idealzahl aus mehreren Ideen der niederen Zahlen bestehe. — Es soll damit das System Plato's nicht als das wahre behauptet werden; nur die Angriffe des A. gegen dasselbe erscheinen verfehlt, da sie die eigenthümliche Natur der Idealzahlen verkennen. Freilich bleibt hier viel Unklarheit und Unsicherheit; da die ganze Lehre Plato's von den Idealzahlen uns nur mangelhaft bekannt ist und Plato selbst dabei das scharfe Denken bei Seite gelassen und in das Mythische übergegriffen hat.

giebt. Die Einsen als in irgend einer Weise ungleichartig zu setzen, ist aber verkehrt und erdichtet (erdichtet nenne ich, was auf einer gewaltsamen Annahme beruht); denn weder in der Grösse, noch in der Beschaffenheit sieht man einen Unterschied an den Einsen, während die Zahl nothwendig gleich oder ungleich sein muss, insbesondere die aus Einsen gebildete Zahl. Zahlen, die weder grösser noch kleiner sind, sind deshalb gleich, und dies Gleiche wird bei den Zahlen zu einem völlig Unnnterscheidbaren. Wäre dies nicht, so würden auch die in derselben Zehn enthaltenen gleichen Zweiheiten nicht ununterschieden sein; denn aus welchem Grunde wollte man sie für unnnterschieden behaupten? Wenn nun jede Eins mit einer andern Eins Zwei macht, so wird die aus der Zwei-an-sich entnommene Eins und die aus der Drei-an-sich entnommene Eins eine Zwei, und zwar aus verschiedenen Einsen bilden, und es fragt sich, ob diese Zwei früher oder später als die Drei ist;[1200]) sie scheint früher sein zu müssen, denn die eine Eins ist zugleich mit der Drei und die andere zugleich mit der Zwei.

Ich bin nun der Ansicht, dass überhaupt Eins und Eins Zwei machen, mögen sie gleich oder ungleich sein; so macht z. B. das Gute und das Schlechte zwei und ebenso der Mensch und das Pferd; während Jene dies nicht einmal von den Einsen zugeben. Sollte die Dreiheit-

[1200]) Auch hiergegen wird Plato protestiren; denn nach ihm sind die Einsen aus verschiedenen Idealzahlen nicht addirbar; A. schiebt ihm dies unter oder meint, es könne nicht anders sein; allein dies ist keine Widerlegung, sondern nur ein blosses Bestreiten. A. verkennt ganz den Grund, welcher Plato zu den Idealzahlen getrieben hat; es ist die seiende Natur der Zahlen, welche für ihn fest stand, und die deshalb jede Zahl an sich, z. B. die Drei als solche zu einer qualitativ verschiedenen von der Vier macht. Aus diesen Idealzahlen bilden sich erst die vielen einzelnen Drei, welche damit erst die mathematische Natur annehmen, mit der A. schon die Idealzahlen angreifen will. Sind die Idealzahlen qualitativ verschieden, so ist eben ihr Unterschied kein Grössen-Unterschied, und in der Ideal-Drei ist die Ideal-Zwei keineswegs enthalten, wie A. hier behauptet.

an-sich keine grössere Zahl sein als die Zweiheit-an-sich, so wäre dies wunderbar; ist sie aber mehr, so muss offenbar eine der Zwei gleiche Zahl in ihr enthalten sein, welche von der Zweiheit-an-sich nicht verschieden ist. Allein dies geht nicht an, wenn es eine erste und eine zweite Zahl giebt;[1201] auch könnten dann die Ideen keine Zahlen sein. Wenn die Einsen Ideen sind, so haben Diejenigen ganz Recht, welche, wie oben bemerkt, behaupten, die Einsen seien verschieden; denn die Idee ist immer nur eine. Sind aber die Einsen gleichartig, so sind es auch die Zweien und Dreien. Deshalb müssen sie auch behaupten, dass, wenn man so zähle: eins, zwei, man keine Eins zu der vorgehenden Zahl hinzunehme; denn dies wäre kein Entstehen aus der unbestimmten Zweiheit, und es könnte dann keine Idee sein; denn dann steckte die eine Idee in der andern, und alle Ideen wären nur Theile einer einzigen. Nach ihren Voraussetzungen haben sie wohl Recht; aber nicht überhaupt, da sie Vieles umstossen.[1202] Sie selbst halten es für zweifelhaft, ob bei dem Zählen: Eins, zwei, drei, man durch Hinzunahme oder nach Theilen zähle;[1203] indess geschieht Beides, und es ist deshalb lächerlich, diesen Unterschied zu einem Unterschied des Selbstständig-Seienden zu erheben.

[1201] D. h. wenn die Idealzahlen qualitativ verschieden sind; A. zeigt, dass seine vorher dargelegte Folgerung sich mit der von Plato behaupteten Natur der Idealzahlen nicht verträgt.

[1202] Nämlich die Begriffe und Lehrsätze der Arithmetik. Allein A. hat auch hier Unrecht, diese Lehrsätze gegen die Idealzahlen Plato's geltend zu machen, da jene Lehrsätze gar nicht für diese, sondern nur für die mathematischen Zahlen gelten sollen.

[1203] Was unter „nach Theilen zählen“ (*ἀριθμεῖν κατα μερίδας*) zu verstehen, ist dunkel. Alexander bezieht es auf Gewinnung der Zahlen durch Division der Zehn; indess bleibt auch dies dunkel; vielleicht bezieht sich die Hinzunahme auf die Vermehrung um Eins; die nach Theilen auf die Vermehrung durch Multiplikation oder das, was die Platoniker die Entstehung der Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit nennen.

Achtes Kapitel.[1204])

Es wird gut sein, vor Allem zu bestimmen, wie die Zahlen sich unterscheiden, und wie die Einsen sich unterscheiden, wenn ein Unterschied bei beiden besteht. Sie müssten sich entweder der Grösse oder der Beschaffenheit nach unterscheiden; aber keines von beiden scheint möglich zu sein. Denn die Zahlen sind zwar der Grösse nach verschieden; wenn aber auch die Einsen in der Grösse verschieden wären, so würden dann zwei Zahlen, welche die gleiche Menge von Einsen enthielten, verschieden sein.[1205]) Ferner würde es sich fragen, ob die ersten Einsen grösser oder kleiner wären als die später hinzugefügten, und ob letztere zu- oder abnehmen? Dies Alles ist aber widersinnig. Aber auch der Beschaffenheit nach können sie sich nicht unterscheiden; denn die Zahlen können nichts erleiden; auch Jene sagen, dass bei den Zahlen die Beschaffenheit später sei als die Grösse.[1206]) Ferner könnten die Zahlen dies weder von der Eins noch von der Zweiheit erleiden; denn die Eins ist kein Beschaffenes, die Zweiheit ist aber ein der Grösse nach Beschaffenes;[1207]) denn ihre Natur ist, dass sie die Ur-

[1204]) Dieses Kapitel enthält eine fortgesetzte Polemik gegen die Platonische Zahlentheorie und andere, derselben verwandte Theorien.

[1205]) Da dies Ergebniss widersinnig ist, so ist damit jene Annahme unmöglich, meint A. Dieser Angriff ist gegen die Pythagoräer gerichtet, welche den Zahlen und der Eins eine räumliche Grösse geben.

[1206]) Unter Beschaffenheit verstanden die Platoniker das, was in Erl. 1178 die geformte Zahl gegenüber der einfachen Zahl genannt worden ist. Da diese geformten Zahlen im dekadischen Systeme erst mit der Elf beginnen, so sind sie in Jener Sinne später, und damit ist auch die Beschaffenheit später als die Grösse bei den Zahlen, da letztere schon in den einfachen Zahlen vorkommt.

[1207]) Diese unbestimmte Zwei ist ποσον ποιον, oder nach der richtigeren Lesart ποσοποιον; d. h. sie dient nur zur

sache davon ist, dass der Dinge viele sind. Verhielte es sich anders, so müsste dies gleich im Beginn gesagt und der Unterschied der Eins bestimmt werden, namentlich, weshalb dieser Unterschied ein nothwendiger ist; denn ohnedem fragt es sich, was sie meinen? Wenn also die Ideen Zahlen sind, so ist klar, dass nicht alle Einsen zusammen zählbar sind und ebenso wenig in einer der beiden Weisen nicht zusammenzählbar. Ebenso wenig ist die Ansicht einiger Anderen über die Zahlen richtig, wonach es keine Ideen, weder schlechthin noch in der Weise von Zahlen giebt, sondern die mathematischen Gegenstände und die Zahlen das Erste von den Dingen sind und ihr Anfang die Eins selbst ist.[1208]) Denn es wäre widersinnig, wenn die Eins etwas Erstes von den Einsen wäre, wie sie sagen, die Zwei aber nicht auch so von den Zweiheiten und die Drei nicht so von den Dreiheiten, während doch das Verhältniss bei allen dasselbe ist. Verhielte es sich so mit den Zahlen, und setzt man nur die mathematischen Zahlen als Erstes, so ist dann die Eins nicht mehr Anfang; denn eine solche Eins müsste von allen andern Einsen verschieden sein, und wenn dies der Fall wäre, so gäbe es auch eine erste Zwei, die von allen andern Zweien verschieden wäre, und dasselbe gälte für alle ferneren Zahlen der Reihe nach.[1209]) Soll also die Eins ein Anfang sein, so

Veränderung der Grösse der Zahlen, sie macht die unterschiedene Grösse der Zahlen; deshalb ist ihre Qualität nur eine auf die Grösse sich beziehende. In diesem Sinne liesse sich auch der gewöhnliche Text erhalten. Der Einwurf des A. dreht sich übrigens im Kreise; durch die Vergrösserung der Zahlen kommt auch eine besondere Form in dieselben (als Summen und Produkte), und diese Form ist nicht mehr Grösse, sondern Qualität, da sie, wie die Buchstabenformeln zeigen, sich mit den verschiedensten Grössen verträgt und von diesen nicht berührt wird.

1208) Dies soll die Theorie des Xenokrates sein. Man vergl. Buch 14, Kap. 4.

1209) A. meint, wenn man mit Xenokrates nur mathematische Zahlen annimmt, so kann die Eins nicht zu dem Anfang gemaht werden, denn unter den mathematischen Einsen giebt es keinen Unterschied, sie sind sich alle

ist es richtiger und nothwendiger, mit Plato in Bezug auf die Zahlen anzunehmen, dass es auch eine erste Zwei und Drei giebt, und dass die Zahlen nicht zusammengezählt werden können.[1210]) Es ist aber schon dargelegt worden, dass auch bei dieser Annahme sich viel Unmögliches ergiebt. Nun muss aber Eines oder das Andere sein; ist keines von beiden zulässig, so kann es keine getrennt für sich bestehende Zahl geben. Hiernach ist jene dritte Ansicht[1211]) die schlechteste von allen, wonach die Idealzahl und die mathematische Zahl als identisch gesetzt werden. Bei solcher Annahme treffen zwei Fehler zusammen; die mathematische Zahl kann in dieser Weise nicht sein, und diese Ansicht muss sich deshalb in ganz besonderen Voraussetzungen verwickeln; ausserdem geräth sie in dieselben Schwierigkeiten, welche sich Denen entgegenstellen, die Idealzahlen annehmen. Dagegen hat die Lehre der Pythagoräer in einer Weise weniger Schwierigkeiten, in anderer aber ihre eigenthümlichen Bedenken. Denn wenn man der Zahl kein abgesondertes Sein beilegt, so beseitigt man zwar vieles Unmögliche; aber es bleibt immer die Unmöglichkeit, dass die Körper aus Zahlen bestehen sollen,[1212]) und zwar aus mathematischen Zahlen. Denn man kann keine untheilbaren räumlichen Grössen annehmen,[1213]) und selbst wenn dies anginge, haben die Einsen keine räumliche Grösse, und wie kann eine räumliche Grösse aus Untheilbarem bestehen? Vielmehr besteht die zählbare Zahl aus Einsen. Die Pythagoräer machen

---

durchaus gleich, während, wenn eine Eins der Anfang sein sollte, sie sich von den übrigen Einsen unterscheiden müsste.

[1210]) Nämlich die Idealzahlen, welche mit der ersten Zwei und mit der ersten Drei gemeint sind.

[1211]) A. meint damit die in Kap. 6 im Eingang als dritte aufgestellte Theorie.

[1212]) Wie die Pythagoräer lehren.

[1213]) D. h. die mathematischen Zahlen lösen sich in Einsen auf, und diese sind untheilbar; die den Raum erfüllenden Körper haben aber eine Theilbarkeit ohne Ende, folglich können sie keine Zahlen sein. Unter „Grösse" (μεγεθος) versteht A. immer die räumliche Grösse; die Zahl ist ihm eine ποσον.

aber die Zahlen zu den Dingen und passen ihre Lehrsätze den Körpern an, als wenn sie aus diesen Zahlen beständen.

Wenn mithin, sobald man die Zahl als etwas Besonderes für sich setzt, sie in einer der genannten Weisen sein muss und doch keine davon möglich ist, so erhellt, dass die Natur der Zahl nicht der Art ist, wie Diejenigen sie darstellen, welche sie zu etwas getrennt Bestehendem machen.

Es fragt sich ferner:[1214]) besteht jede Zahl aus dem gleichgemachten Grossen und Kleinen,[1215]) oder eine aus dem Kleinen, die andere aus dem Grossen? Ist Letzteres, so besteht nicht jede Zahl aus allen Elementen, und die Einsen in verschiedenen Zahlen sind dann nicht gleichartig; in der einen ist das Grosse, in der andern das Kleine enthalten, obgleich diese von Natur Gegentheile sind. Ferner: Wie sind die Einsen in der Drei-an-sich beschaffen? Denn die eine Drei ist die ungerade.[1216]) Vielleicht machen Jene gerade deshalb die Eins zu dem Mittleren in dem Ungeraden. Sind aber beide Einsen aus dem gleichgemachten Grossen und Kleinen, wie kann da die Zwei eine einheitliche Natur haben, wenn sie aus Grossem und Kleinem geworden ist? und wodurch unterscheidet sie sich von der Eins.[1217]) Ferner ist die Eins früher

---

[1214]) A. kommt hier nochmals auf die Kritik der Platonischen Theorie zurück. Es herrscht von hier ab bis zu Ende dieses Buches wenig Ordnung in der Darstellung.

[1215]) Dies ist ein Satz aus Plato's Theorie, der aber nur für die Idealzahlen aufgestellt ist; deshalb ist der hier folgende Angriff sophistisch, da er nur für mathematische Zahlen passt.

[1216]) D. h. wenn eine Eins aus dem Grossen, die andere aus dem Kleinen entstanden ist, wie verhält es sich da mit der dritten Eins in der Drei, welche als die erste ungerade doch wieder ihre besondere Natur haben muss?

[1217]) A. meint: Gross und Klein sind Gegensätze, die sich nicht vereinen lassen; wäre also die Zwei aus ihnen entstanden, so könnte sie nicht eine Zahl sein, ihre Einheit wäre unmöglich; auch hätte die Zwei dann den gleichen Inhalt mit der Eins, und sie wären daher nicht unterschieden.

als die Zwei; denn wird die Eins weggenommen, so verschwindet auch die Zwei. Die Eins muss also die Idee von einer Idee sein, da sie der Idee vorhergeht, und sie muss früher als diese aus irgend etwas geworden sein, da die unbestimmte Zweiheit nur die Zweien hervorbringt.[1218]

Ferner muss die Zahl entweder unbegrenzt oder begrenzt sein, da Jene die Zahl als für sich bestehend ansehen, mithin sie eines von diesen beiden sein muss. Nun ist es aber klar, dass sie nicht unbegrenzt sein kann; denn das Unbegrenzte ist weder gerade noch ungerade, während jede Zahl, die entsteht, entweder gerade oder ungerade sein muss, und zwar, wenn die Eins auf die gerade Zahl trifft, ungerade, fällt aber die Zweiheit darauf, so ist die Zahl eine einfache Verdoppelung; fallen aber die ungeraden Zahlen darauf, so entstehen die übrigen geraden.[1219] Wenn ferner jede Idee Idee von etwas ist und die Zahlen Ideen sind, so ist auch die unendliche Zahl Idee von etwas, sei es sinnlich oder anders. Obgleich nun dies weder ihrer Voraussetzung, noch dem Begriffe entspricht, so ordnen sie doch die Ideen in dieser Weise. Ist aber die Zahl begrenzt, so fragt sich, wie weit geht die Grenze? Man muss so etwas nicht blos behaupten, sondern auch begründen. Geht nun die Zahl nur bis Zehn,[1220] wie Einige behaupten, so würde es bald Mangel an Ideen

---

[1218] D. h. bei der Eins kann die Entstehung nicht aus der unbestimmten Zweiheit behauptet werden, da diese nur verdoppelt, also nie die Eins hervorbringen kann. Allein nach Plato sind die Eins und die unbestimmte Zwei die Uranfänge, aus denen erst die Idealzahlen entstehen; der Einwand trifft also Plato nicht.

[1219] Der Nerv der Widerlegung liegt in dem angeblichen abgesonderten Bestehen der Zahlen. Ist dies der Fall, so muss jede Zahl entweder gerade oder ungerade sein, aber bei der unendlichen Zahl ist dies nicht möglich, folglich (ist der Sinn des A.) können die Zahlen nicht eine abgesonderte Existenz haben; die unendliche Zahl, als eine nicht getrennte, will A. dagegen hier nicht bestreiten.

[1220] Dies soll nach A. die eigene Ansicht Plato's für die Idealzahlen gewesen sein.

geben; ist z. B. die Dreiheit der Mensch-an-sich, welche Zahl ist dann das Pferd-an-sich? Denn Idee ist jede Zahl nur bis zur Zehn, und da jene Dinge selbstständig und Ideen sind, so müssen sie auch eine von diesen Zahlen sein; allein diese reichen dann nicht aus; schon der Thier-Arten giebt es mehr als zehn. Ist ferner die Dreiheit in dieser Weise der Mensch-an-sich, so sind es auch die anderen Dreiheiten, da jene in den Zahlen-an-sich einander gleich sind;[1221]) sonach ist die Anzahl der Menschen unendlich; ist jede Dreiheit eine Idee, so sind der Menschen-an-sich unendlich viele, wo nicht, doch der einzelnen Menschen. Wenn ferner das Kleinere ein Theil des Grösseren in derselben Zahl ist, indem beide aus zusammengezählten Einsen bestehen, und wenn die Vierheit die Idee von etwas, etwa vom Pferde oder vom Weissen, ist und die Zweiheit die Idee vom Menschen ist, so wird der Mensch ein Theil vom Pferde sein.[1222]) Es ist auch widersinnig, dass die Zahlen innerhalb der Zehn Ideen sein sollen, aber nicht die Elf und die weiteren Zahlen.[1223]) Ferner ist und wird Manches, von dem es keine Ideen giebt; warum giebt es aber nicht auch hiervon Ideen? Die Ideen können deshalb keine Ursachen sein. Es ist

---

1221) A. meint, die Dreiheit an sich kehrt in der Sechsheit an sich wieder; sie ist da noch zweimal vorhanden und ebenso in der Neunheit an sich noch dreimal und so fort; ist also die Dreiheit die Idee des Menschen, so bestände diese Idee in unendlich vielen Exemplaren, was der Platonischen Lehre widerspricht. — Auch hier ist im Sinne Plato's zu entgegnen, dass die Idealzahlen nur bis Zehn gehen, und dass die einzelnen Idealzahlen gar nicht addirbar oder sonst mit einander vergleichbar (*ἀσυμβληται*) sind.

1222) Auch gegen diesen Einwurf ist das zu Erl. 1221 Bemerkte zu wiederholen.

1223) Es ist auffallend, dass A. den schon äusserlich hervortretenden Grund, nämlich den Unterschied zwischen geformten und einfachen Zahlen nicht bemerkt. Von der Elf ab sind schon die dekadischen Zahlen geformt, und indem sie sich damit deutlich als blosse Verbindungen der einfachen Zahlen darstellen, wird sie Plato deshalb nicht zu besonderen Ideen erhoben haben.

ferner verkehrt, wenn die Zahlen bis zur Zehn mehr seiend und Idee sein sollen als die Zehnzahl selbst, obgleich jene doch, wie die Eins, nicht entstehen, wohl aber diese.[1224]) Sie thun so, als wenn die Zahlen mit der Zehn abgeschlossen wären; sie lassen nämlich alles Folgende, wie das Leere, die Aehnlichkeit, das Ungerade und Anderes dieser Art, innerhalb der Zehn entstehen; Einzelnes, wie die Bewegung, den Stillstand, das Gute, das Schlechte, leiten sie von den Anfängen ab,[1225]) das Uebrige von den Zahlen. Deshalb machen sie die Eins zu dem Ungeraden; denn wäre dieses in der Drei enthalten, wie könnte da die Fünf ungerade sein?[1226]) Deshalb gehen bei ihnen auch die räumlichen Grössen und Aehnliches nur bis zu einer bestimmten Zahl; so ist z. B. die untheilbare Linie[1227]) das Erste; dann kommt die Linie als Zweiheit; dann das Uebrige bis zur Zehn. Wenn ferner die Zahl für sich besteht, so dürfte man schwerlich angeben können, ob die Eins oder die Drei oder die Zwei früher sind. Insofern die Zahl das Zusammengesetzte ist, ist die Eins das Erste; insofern aber das Allgemeine und die Form das

---

1224) Die einfachen Zahlen haben keine *γενεσις*, keine Entstehung; aber die höheren Zahlen sind aus den einfachen entstanden; nun ist aber das Gewordene (Produkt) mehr Form als die Elemente; letztere gehören zum Stoff (*ὑλη*), der nur Sein dem Vermögen nach ist; deshalb müssen die geformten Zahlen und nicht die einfachen als mehr seiend gelten. — Plato und A. übersehen übrigens, dass die Zehn noch zur einfachen Zahl gehört; erst mit der Elf fangen die geformten Zahlen an; gegenwärtig kann man durch die Schreibweise der Zehn hierbei irregeführt werden.

1225) Diese Anfänge sind hier die Anfänge der Idealzahlen, d. h. die Eins und die unbestimmte Zweiheit.

1226) Wenn das Ungerade erst mit der Drei beginnt, so kann es nicht in die 5 kommen, da diese kein Produkt der 3 ist, also diese nicht enthält. Das Ungerade wird hier als eine seiende Eigenschaft behandelt, die einer bestimmten Zahl ursprünglich anhaftet und sich nur mit dieser weiter verpflanzt.

1227) Mit diesem Ausdruck bezeichnete Plato den Punkt; wahrscheinlich wollte Plato dem Punkt damit seine seiende Natur bewahren.

Erste ist, ist es die Zahl; denn jede der Einsen ist Theil der Zahl als Stoff; diese selbst ist die Form.[1228]) Auch der rechte Winkel ist vor dem spitzen, weil dieser durch den Begriff von jenem bestimmt wird; dagegen ist der spitze Winkel früher, weil er ein Theil ist und der rechte Winkel in spitze getheilt wird. Dem Stoffe nach betrachtet, ist der spitze Winkel und das Element und die Eins das Frühere; der Form und dem begrifflichen Sein nach ist der rechte Winkel und das aus Stoff und Form bestehende Ganze das Frühere; dies Beides ist nämlich der Form und dem, worauf der Begriff geht, näher, aber dem Werden nach später.

Wie soll nun die Eins Anfang sein? Sie sagen, weil sie untheilbar ist; allein untheilbar ist auch das Allgemeine und das die Theile befassende Ganze und das Element, nur in verschiedener Weise; das Eine nach seinem Begriff,

---

[1228]) Dies ist der zu Erl. 1224 besprochene Gedanke. Das konkrete Ding steht der Form und dem Begriffe näher als der Stoff, wenn auch ersteres dem Werden nach das Spätere ist. — Dies sind die zweideutigen Folgen davon, dass A. und seine Vorgänger das Wissen mit zu einem Seienden erhoben. Damit verschwand der Unterschied des Denkens gegen das Sein, und da die Entwickelung in beiden nicht gleichlaufend ist, so waren sie zu jenen scholastischen Unterscheidungen des Früher genöthigt, die die Erkenntniss nur verwirren. Es ist ein durchgehender Fehler der Philosophie des A., dass darin die wichtigsten Grundbegriffe durch fahle Beziehungen unter einen höheren Begriff gezwängt werden, der ihre eigenthümliche Natur nicht mehr erkennen lässt. Dadurch ist die Philosophie dann wieder zu künstlichen Unterscheidungen (z. B. in dem Früher und Später, in dem Vermögen und der Wirklichkeit, in den verschiedenen Arten des Seins) genöthigt, welche der natürlichen Auffassung widerstehen und die Philosophie mit der scholastischen Perrücke belasten, welche sie zwar für den Anfänger sehr ehrwürdig macht, aber für den Kenner nur ein künstlicher und geschmackloser Aufputz ist. Das folgende Beispiel mit dem Winkel wird dies bestätigen. Was wird mit diesem verschiedenen Früher und Später für die Erkenntniss der Natur gewonnen?

das Andere der Zeit nach. In welchem Sinne soll nun die Eins mehr Anfang sein? Denn es ist, wie gesagt, Beides richtig; der rechte Winkel ist früher als der spitze und dieser früher als jener, und jeder von ihnen ist einer. Sie machen die Eins zum Anfang in beiderlei Sinne; allein dies geht nicht an; denn in dem einen Sinne müsste die Eins selbstständig und Form sein, in dem andern Sinne Theil und Stoff. Vielmehr ist die Eins in beiden Arten in Wahrheit [1229]) nur dem Vermögen nach, sofern die Zahl eine Einheit und nicht blos ein Haufen ist, und sofern jede Zahl verschieden und aus verschiedenen Einsen ist, wie sie behaupten; in Wirklichkeit besteht aber keine dieser Einsen. Sie geriethen in diesen Fehler, weil sie zugleich aus der Mathematik und auch aus allgemeinen Begriffen die Eins zu ergründen suchten. Nach jener fassten sie die Eins wie einen Punkt und setzten sie als Anfang; denn die Eins ist der Punkt ohne Ort; sie verfuhren hierbei wie Andere, welche die Dinge aus dem Kleinsten entstehen liessen; auf diese Weise wird die Eins der Stoff der Zahlen und das Frühere gegen die Zwei; dagegen wird sie das Spätere, insofern die Zwei ein Ganzes, Einiges und eine Form ist. Von den allgemeinen Begriffen aus machten sie die Eins zu einer Kategorie und erklärten sie auch so für einen Theil; dies kann aber nicht gleichzeitig bei demselben Gegenstande stattfinden. [1230]) Soll aber nur die Eins-an-sich ohne Ort sein (denn sie unterscheidet sich durch nichts, als dass sie Anfang ist), und soll die Zwei theilbar sein, die Eins aber nicht, so

---

[1229]) Hier spricht A. seine eigene Ansicht aus. Er hilft sich mit seiner beliebten Unterscheidung zwischen Sein-dem-Vermögen und Sein-der-Wirklichkeit nach. A. meint, in der Wirklichkeit kann die Eins nicht zugleich Stoff und Form sein; wohl aber ist sie als ὑλη zugleich die Möglichkeit zu den bestimmten Zahlen, d. h. zur Form. Der Satz des Widerspruchs gilt nur für das Wirkliche, nicht für das Mögliche, welches beides zugleich sein kann, indem hierbei das Werden in ein Sein dem Vermögen nach umgesetzt ist.

[1230]) Nämlich Allgemeines und Einzelnes (μερος, ἀρχη) (Element, Theil) zu sein. Der Text scheint verdorben zu sein.

wird die Eins der Eins-an-sich ähnlicher sein. Ist aber die Eins der Eins-an-sich ähnlicher, so wird auch diese der Eins ähnlicher sein als der Zwei, und damit werden beide Einsen früher als die Zwei sein. Allein dies nehmen sie nicht an; vielmehr lassen sie die Zwei früher entstehen.[1231] Wenn ferner die Zwei-an-sich eine Einheit ist und ebenso die Drei-an-sich, so sind beide zusammen zwei? Aus was ist nun diese Zwei entstanden?[1232]

Neuntes Kapitel.

Da bei den Zahlen keine Berührung, sondern nur Reihenfolge stattfindet, so kann man fragen, ob bei den Einsen, die nichts zwischen sich haben, wie z. B. bei den Einsen der Zwei oder der Drei, die Reihenfolge die Eins-an-sich trifft oder nicht, und ob die Zwei früher ist als die Reihenfolge einer der beiden Einsen?[1233] Eine ähnliche Schwierigkeit erhebt sich bei den auf die Zahl folgenden[1234] Linien, Ebenen und Körpern. Einige Philosophen bilden sie aus den Ideen des Grossen und Klei-

---

1231) D. h. früher als die mathematische Eins, aber nicht früher als die Eins im Sinne des Elementes, aus dem in Verbindung mit der unbestimmten Zwei die einzelnen Idealzahlen entstehen.

1232) Es ist dies dieselbe oft gerügte Sophistik des A., dass er die Idealzahlen des Plato als mathematische behandelt. Jene sind *ἀσυμβλητοι*, nicht addirbar und nicht vergleichbar; deshalb ist dieser Einwand des A. unbegründet.

1233) Wenn die Einsen der Zwei schon mit der Eins-an-sich eine Reihenfolge bilden, so besteht schon eine Zwei mit der Eins-an sich und der ersten Eins der Zwei, vor der Zwei selbst. Diese verkehrte Folge macht A. hier geltend gegen das besondere Sein der Zahlen. Auch hier ist sein Einwurf sophistisch, denn die Eins-an-sich oder die Eins als Idealzahl ist nach Plato nicht addirbar.

1234) A. nennt die geometrischen Elemente „auf die

nen; so die Linie aus dem Langen und Kurzen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen und die Körper aus dem Tiefen und Flachen, da dies die Arten des Grossen und Kleinen sind; dagegen wird der Anfang für die Einheit dieser geometrischen Dinge von dem Einen so, von dem Andern anders erklärt. Allein diese Lehren enthalten tausenderlei Unmögliches und Erdichtetes und widersprechen allem Wahrscheinlichen. Die Länge und die Fläche und der Körper werden von einander gelöst, wenn ihre Anfänge nicht mit einander in Zusammenhang stehen; und wenn das Breite und das Schmale nicht auch lang und kurz ist; wenn aber dies der Fall ist, so ist die Fläche eine Linie und der Körper eine Fläche.[1235]) Wie will man ferner die Winkel und die Gestalten und Aehnliches ableiten? Dieselben Folgen treten für die Zahlen ein. Jene Bestimmungen sind vielmehr nur Eigenschaften der Grösse,[1236]) aber die Grösse besteht nicht aus ihnen, so wenig wie das Lange aus dem Geraden und dem Krummen und das Körperliche aus dem Glatten und dem Rauhen. Es besteht hier dieselbe Schwierigkeit wie für die Arten im Verhältniss zur Gattung, wenn man das Allgemeine als etwas Seiendes nimmt, ob nämlich das Thier als solches in den einzelnen Thieren ist, oder ob es besonders und von diesem getrennt ist? Nimmt man hier

---

Zahl folgend", weil die Linie aus der Zwei, die Fläche aus der Drei u. s. w. entsteht.

[1235]) D. h. wenn die geometrischen Elemente aus Anfängen abgeleitet werden, die mit einander in keinem Zusammenhange stehen, so kommen diese Elemente selbst ausser Zusammenhang; setzt man aber das Gegentheil, so werden diese Elemente identisch; Beides ist eine Unmöglichkeit.

[1236]) Dies ist die eigene Ansicht des A.; er beseitigt die getrennt für sich bestehende Existenz dieser angeblichen Anfänge, wie sie die Pythagoräer und Platoniker annehmen, und erkennt sie nur als Eigenschaften der Zahlen und geometrischen Gegenstände an. Dies klingt zwar sehr annehmbar, allein hilft nicht weiter, wenn die Zahlen als seiende Bestimmungen angenommen werden; dann sind auch ihre Eigenschaften seiend und werden eben damit zu Anfängen im Sinne Plato's.

keine Trennung an, so entsteht keine Schwierigkeit; sollen aber die Eins und die Zahlen, wie sie behaupten, für sich bestehen, so sind die Schwierigkeiten nicht leicht zu lösen; man müsste denn das Unmögliche leicht nennen. Wenn nämlich Jemand in der Zwei oder in sonst einer Zahl sich die Eins vorstellt, stellt er sie da sich als dasselbe vor oder anders?

Die Einen lassen nun die Grössen aus solchem Stoffe entstehen, die Andern aber aus dem Punkte (wobei sie den Punkt nicht als die Eins, sondern nur wie eine Eins auffassen) und aus einem andern der Menge ähnlichen Stoffe, aber nicht aus der Menge. Allein auch bei dieser Annahme treten dieselben Schwierigkeiten hervor. Ist nämlich der Stoff nur einer, so sind die Linie und die Fläche und der Körper ein und dasselbe; denn aus ein und demselben muss ein und dasselbe werden. Sind aber der Stoffe mehrere und der für die Linie verschieden von dem für die Fläche und von dem für den Körper, so müssen sie entweder einander decken oder nicht, so dass auch hier dieselben Folgen hervortreten; die Fläche wird dann entweder keine Linie haben oder wird die Linie selbst sein.[1237] Auch versuchen sie nicht darzulegen, wie es möglich ist, dass die Zahl aus der Eins und der Menge entsteht. Aber wie sie dies auch erklären mögen, so treten doch hier dieselben Schwierigkeiten hervor wie dort, wo die Zahlen aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit entstehen sollen. Der Eine leitet die Zahl aus der Menge als einem Allgemeinen ab und nicht aus einer bestimmten Menge; der Andere thut es zwar aus letzterer, aber aus einer ersten solchen; die Zweiheit soll nämlich die erste Menge sein. Mag man also es Mischung oder Lage oder Verschmelzung oder Entstehen oder ähnlich nennen, so treten doch dieselben Schwierigkeiten hervor. Vor Allem möchte man aber fragen, wenn jede Eins eine besondere ist, woraus sie ist? Denn eine jede kann nicht die Eins-an-sich sein. Sie muss also nothwendig aus der Eins-an-sich und der Menge oder aus einem Theil der Menge entstehen. Aber sagen, dass die Eins eine Art Menge sei, ist unmöglich, da sie untheilbar ist; und auch

[1237]) Es ist dies derselbe schon zu Erl. 1235 besprochene Gedanke.

die Ableitung aus einem Theile der Menge führt zu vielen Schwierigkeiten; denn entweder muss jeder solcher Theil untheilbar sein, oder er muss eine Menge und die Eins theilbar sein, und die Menge und die Eins kann dann kein Element sein, da die einzelne Eins dann nicht aus der Menge und der Eins wird. Wer so spricht, macht nur eine andere Zahl, denn die Zahl ist eine Menge Untheilbarer. Dann muss man aber Die, welche sich so äussern, fragen, ob die Zahl unendlich oder endlich ist; sie setzen nämlich, wie es scheint, auch eine endliche Menge voraus, aus welcher und der Eins die endlichen Einsen herkommen sollen. Es ist aber die Menge-an-sich nicht dasselbe wie die unendliche Menge. Welche Vielheit ist nun zusammen mit der Eins Element? Dieselbe Frage lässt sich für den Punkt und das Körperliche thun, aus welchen sie die Grössen entstehen lassen; denn dieser Punkt ist nicht blos einer. Woher sind also die übrigen Punkte? Offenbar doch nicht aus einem gewissen Abstande und dem Punkte an sich. Auch können die Theile eines Abstandes nicht untheilbare Theile sein, wie dies bei den Theilen der Menge der Fall ist, aus denen die Einheiten bestehen, da die Zahl aus Untheilbarem zusammengesetzt ist, aber nicht die räumlichen Grössen.[1238]) Dies und vieles Aehnliche zeigt, dass die Zahl und die Grössen nicht für sich bestehen können.

Auch die Verschiedenheit in den Ansichten der ältesten Philosophen über die Zahlen ist ein Zeichen, dass die innere Unwahrheit über diese Dinge ihnen diese Unruhe gemacht hat. Die, welche nur mathematische Dinge neben den sinnlichen annahmen und die Schwierigkeiten und Willkürlichkeiten der Ideenlehre erkannten, enthielten sich der Ideal-Zahlen und nahmen nur die mathematischen an; dagegen wollten Andere zugleich die Ideen und die Zahlen festhalten; sie sahen aber nicht ab, wie, wenn solche Anfänge angenommen werden, die mathematische Zahl neben der Idealzahl bestehen könne, und machten deshalb zwar dem Begriffe nach beide zu demselben, in der

[1238]) Die Zahl besteht aus Einheiten, die untheilbar sind; die räumliche Grösse, z. B. die Linie, lässt sich aber in ihren Theilen immer von Neuem theilen; kein Theil kann von ihr als untheilbar behauptet werden.

That aber hoben sie die mathematische Zahl auf, da sie Voraussetzungen eigener Art, die nicht mathematisch sind, dabei machten. Derjenige Philosoph dagegen, welcher zuerst das Sein von Ideen, und dass die Zahlen Ideen seien, annahm,[1239]) sonderte richtig die Ideen von den mathematischen Gegenständen. So zeigt sich, dass Alle in gewisser Beziehung Recht haben, aber nicht im Ganzen; ihr eigener Zwiespalt giebt davon den Beweis. Es kommt davon, dass ihre Voraussetzungen und Anfänge unrichtig sind, und dass, wie Epicharmos sagt, es schwer ist, aus schlechten Gründen richtige Folgen abzuleiten; kaum ist da das Wort gesprochen und schon tritt seine Unwahrheit hervor.

Diese Erörterungen und Feststellungen über die Zahlen werden genügen; wer überzeugt ist, könnte auch durch Mehreres überzeugt werden; wer aber bisher noch nicht überzeugt worden, für den wird auch das Mehrere nichts helfen.

Die Ansichten über die ersten Anfänge, Ursachen und Elemente, welche Die aufstellen, welche sich blos auf die sinnlichen Dinge beschränken, sind in den Büchern über die Physik besprochen worden; auch gehören sie nicht zur vorliegenden Untersuchung. Dagegen hängen die Ansichten, welche über die von den sinnlichen verschiedenen Dinge aufgestellt worden, mit dem Vorgehenden zusammen und sind deshalb zu untersuchen.[1240]) Manche nehmen als solche Dinge die Ideen und die Zahlen an; die Elemente von diesen sollen auch die Elemente und Anfänge der Dinge sein; es fragt sich also, was sie behaupten, und wie sie es behaupten. Die, welche nur die Zahlen annehmen, und zwar die mathematischen, sollen später betrachtet werden; dagegen bemerkt man bei Denen, welche Ideen annehmen, gleich auf den ersten Blick auch die dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Sie machen die Ideen zu einem Allgemeinen und zugleich zu einem

[1239]) Hiermit ist Plato gemeint.

[1240]) Diese Stelle mit dem Folgenden muss ursprünglich eine andere Ordnung gehabt haben, da diese hier erst vorzunehmende Untersuchung bereits ausführlich in dem Vorgehenden geschehen ist. Im Inhalte stimmt das Folgende ganz mit dem Anfang des Kap. 4.

getrennten und einzelnen Seienden; aber dass dies nicht angeht, ist das erste Bedenken. Der Grund, dass Die, welche die Ideen als das Allgemeine setzten, in diese widersprechenden Behauptungen geriethen, liegt darin, dass sie die Ideen nicht zu dem wesentlich Seienden in den sinnlichen Dingen selbst machten. Sie meinten, dass das Einzelne in den sinnlichen Dingen fliesse und nicht als dasselbe beharre; dagegen sollte das Allgemeine daneben bestehen und etwas Anderes sein. Hierzu gab Sokrates, wie erwähnt, durch seine Definitionen den Anlass;[1241] indess trennte er sie nicht von den Einzeldingen, und er hatte den richtigen Gedanken, als er sie nicht trennte. Dies zeigt auch die Erfahrung; denn ohne das Allgemeine kann keine Erkenntniss erlangt werden, aber die Aussonderung desselben zu etwas für sich Bestehendem ist der Grund, dass bei den Ideen Schwierigkeiten hervortreten. Jene glaubten, dass, wenn neben den fliessenden sinnlichen Dingen noch andere bestehen, diese allerdings getrennt bestehen müssten, und da sie keine anderen dafür hatten, so stellten sie die sogenannten allgemeinen Dinge abgesondert heraus, und so kam es, dass die allgemeinen und die einzelnen Gegenstände so ziemlich ein und dasselbe sind.[1242] Dies ist ein an sich diesen Ansichten entgegenstehendes Bedenken.

Zehntes Kapitel.

Ein anderes Bedenken, welches sowohl Denen, die Ideen annehmen, als Denen, die keine annehmen, entgegensteht, und was früher im Beginn der Erörterung der Zweifelsfragen erwähnt worden,[1243] soll jetzt erörtert

---

1241) Dasselbe ist schon im Anfang des Kap. 4 und Buch 1, Kap. 6 von A. gesagt.

1242) Die allgemeinen Gegenstände sind die Ideen, und A. wiederholt damit den oft erhobenen Vorwurf, dass die Ideen Plato's nur eine nutzlose Verdoppelung der sinnlichen Dinge seien.

1243) Dies ist Buch 3, Kap. 4 und Kap. 6 geschehen;

werden. Nimmt man das Selbstständig-Seiende nicht in der Weise, wie man von einzelnen Dingen spricht, für sich bestehend an, so hebt man das Selbstständig-Seiende überhaupt auf, wie ich darlegen will; nimmt man dagegen das Selbstständig-Seiende für sich bestehend an, so fragt sich, in welcher Art alsdann dessen Elemente und Anfänge bestehen sollen? Sollen sie einzeln und nicht allgemein bestehen, so giebt es so viel Dinge als Elemente, und letztere sind dann nicht wissbar. Man nehme z. B. an, die Silben der Worte seien selbstständig, und ihre Elemente seien Elemente des Selbstständigen, so kann das BA nur einmal sein, und überhaupt jede Silbe nur einmal. Nur wenn die Silben allgemein und blos der Art nach gleich sind, können viele von *einer* Art bestehen; sonst ist jede Silbe der Zahl nach nur *eine* und ein Dieses und kein Allgemeines. Wenn sie ferner jedes einzelne Ding als *eines* setzen, und wenn dies auch für die Silben gilt, so gilt es auch für das, woraus sie bestehen; es kann dann nicht mehr als *ein* A bestehen, und aus demselben Grunde kann auch von den übrigen Elementen nur Eins bestehen, und auch bei den übrigen Silben kann die *eine* nicht in viele einzelne zerfallen.[1244]) Verhält es sich aber so, dann giebt es ausser den Elementen

---

die Frage, um die es sich hier handelt, ist wesentlich die, wie die Wissenschaft möglich ist, wenn nur das Allgemeine wissbar ist, aber doch im Sein nur das Einzelne besteht und wirklich ist.

1244) Der Ausdruck ist auch hier so schwerfällig, dass das Verständniss darunter leidet. Der Sinn ist: Soll das Selbstständige nicht als Einzelnes, sondern nur als Allgemeines bestehen, so hört diese Selbstständigkeit, diese *οὐσια* auf; nimmt man aber diese Selbstständigkeit an, so müssen auch dessen Anfänge selbstständig sein, d. h. jeder Anfang oder jedes Element kann nur als Eines der Zahl nach bestehen, und damit wird das Dasein der zusammengesetzten Dinge unmöglich, weil diese voraussetzen, dass dasselbe Element in vielen Exemplaren besteht. So bleiben von der ganzen Sprache nach dieser Auffassung nur die 24 Buchstaben übrig, von denen jeder Buchstabe nur einmal existirt. — Dies ist das Dilemma, was A. am Ende dieses Kapitels zu lösen versucht.

nichts weiter, sondern es bestehen nur die Elemente. Ferner sind dann die Elemente nicht wissbar, da sie nicht ein Allgemeines sind und das Wissen nur auf das Allgemeine geht, wie sich aus den Schlüssen und Definitionen ergiebt; denn man kann nicht schliessen, dass dieses Dreieck zwei rechte Winkel enthalte, wenn nicht alle Dreiecke zwei rechte Winkel enthalten; noch dass dieser Mensch ein lebendiges Wesen ist, wenn nicht alle Menschen es sind.[1245]) Wenn aber die Anfänge allgemeiner Natur sind, so sind auch die aus ihnen bestehenden selbstständigen Dinge allgemeiner Natur,[1246]) und so ist das Nicht-Selbstständige früher als das Selbstständige; denn das Allgemeine ist nicht selbstständig, und die Elemente und Anfänge wären allgemein, und als Elemente und An-

[1245]) Nach A. wird nämlich das Allgemeine nicht durch das Wahrnehmen, sondern nur durch das Denken erfasst, und erst vermittelst dieses unmittelbar erfassten Allgemeinen wird die Erkenntniss des Einzelnen durch Schlüsse gewonnen (II. Analytika Kap. 19). — Es ist dies indess eine völlige Verkehrung der Wahrheit; vielmehr ist das Allgemeine seinem Inhalte nach schon in dem Wahrgenommenen enthalten; nur seine Aussonderung aus diesem zu einem Für-sich-bestehenden, wodurch es erst die Beziehungsform eines Allgemeinen (in Vielen Enthaltenen) erhält, geschieht durch das Denken. Das Allgemeine beruht deshalb in seinem Inhalte auf der Wahrnehmung des Einzelnen und kann nur durch Induktion, aber nie unmittelbar durch das Denken allein gefunden werden; das Verhältniss ist also das Umgekehrte von dem, was A. hier annimmt; doch nähert sich A. später der hier entwickelten Ansicht; man vergleiche Erl. 1248.

[1246]) Dieser Schluss ist falsch, und deshalb auch das Folgende, was darauf gebaut ist. Unter einer allgemeinen Natur versteht A. hier das Dasein vieler Elemente in jeder Art derselben; hier ist nun gar nicht nothwendig, dass die aus diesen Elementen gebildeten konkreten Dinge nicht zu besonderen werden, deren jedes seine eigene Natur hat; denn die Zahl der einzelnen Elemente und ihrer Arten kann so gross sein, dass die blosse verschiedene Verbindung dieser Elemente eine unerschöpfliche Zahl von Besonderheiten hervorbringt.

fänge sind sie zugleich früher als die aus ihnen bestehenden Dinge. Dies Alles sind richtige Folgen, wenn man die Ideen aus Elementen hervorgehen lässt und behauptet, dass neben den Dingen gleicher Art noch besondere Ideen bestehen, die getrennt und nur als eine für jede Art bestehen. Wenn es aber kein Bedenken hat, dass bei den Silben der Worte es viele A und B geben kann, ohne dass daneben noch ein A und B-an-sich bestehe, so können auch die Silben gleicher Art in unendlicher Zahl bestehen.[1247]) Von allem Gesagten erregt noch das das meiste Bedenken, dass jede Wissenschaft nur Allgemeines zum Gegenstande haben kann, und dass die Anfänge der Dinge allgemeiner Natur und nicht als einzelne getrennte Dinge bestehen können; indess ist dieser Einwurf nur in gewisser Hinsicht wahr, in anderer Hinsicht aber unwahr. Die Wissenschaft, wie das Wissen, ist nämlich zweifach, einmal dem Vermögen nach und dann der Wirklichkeit nach. Das Vermögen, das als Stoff allgemein und unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine und Unbestimmte; die Wirklichkeit ist aber ein bestimmtes Dieses. Allerdings sieht das Gesicht nebenbei die allgemeine Farbe, weil diese Farbe, welche es sieht, Farbe überhaupt ist, und das bestimmte A, was der Sprachlehrer untersucht, ist das A überhaupt; während, wenn die Anfänge allgemeiner Natur wären, es auch die aus ihnen bestehenden Dinge sein müssten, wie es bei den Beweisen der Fall ist; dann gäbe es aber kein Einzelnes und Selbstständiges. Hieraus erhellt, dass die Wissenschaft in einer Hinsicht auf das Allgemeine geht, in einer anderen aber nicht.[1248])

[1247]) Diese Bezugnahme auf das Unbedenkliche, d. h. auf das Vorstellen der Menge ist keine Lösung der hier vorhandenen Schwierigkeit, wie der eine Begriff sich mit seinem Dasein in vielen einzelnen Exemplaren verträgt. Gerade diese Schwierigkeit aber war es, die Plato zu den Ideen führte.

[1248]) Dieser letztere Theil des Kapitels ist von besonderem Interesse; A. behandelt hier die Frage, wie das Allgemeine in dem Einzelnen sein könne. Nach A. hat das Allgemeine kein selbstständiges Sein (οὐσια). Diese Ansicht führt zu dem Nominalismus, nach welchem die Begriffe nur im Denken sind; allein auch dem stellt sich

A. entgegen; er sagt hier: „Wer diese einzelne Farbe sieht, sieht auch die allgemeine Farbe, weil die einzelne Farbe auch die allgemeine ist.“ Diese Worte sind noch zweideutig und lösen die Frage nicht, wie in dem Einzelnen das Allgemeine enthalten sein kann; denn an sich ist jenes der Gegensatz von diesem, und der Begriff besteht nur einmal, nur als einer, während der Einzelnen, welche unter diesen Begriff fallen, unzählig viele sind. A. sucht sich deshalb mit seiner Unterscheidung von Vermögen und Wirklichkeit zu helfen; das Wissen als Vermögen soll auf das Allgemeine gehen, das Wissen als wirkliches auf das Einzelne. — Diese Lösung ist offenbar ungenügend; sie verhüllt die Schwierigkeit nur in andere Worte; danach wäre das wirkliche Wissen, also z. B. mein gegenwärtiges Denken immer nur ein Denken des Einzelnen; es könnte nie ein allgemeiner Satz, z. B. ein geometrischer Lehrsatz, in seiner Allgemeinheit wirklich gedacht werden. Was heisst überhaupt „Wissen dem Vermögen nach“? Es ist die blosse Möglichkeit des Wissens; aber wenn diese Möglichkeit mehr als ein blosses Wortspiel sein soll, so muss diese Möglichkeit sich nach den Gesetzen der Wirklichkeit bestimmen; das Wissen als Vermögen ist dann die Kraft in Ruhe, die Kraft ohne Aeusserung, während das wirkliche Wissen die Kraft in ihrer Aeusserung ist. Aber deshalb ist die Kraft in Ruhe nicht von den Gesetzen frei, welche für ihre Aeusserung gelten; wenn also das wirkliche Wissen nur das Einzelne wissen kann, so kann auch das Wissen als Vermögen nicht weiter gehen und nicht da das Allgemeine umfassen, was es als wirkliches Wissen nicht erfassen kann. Nun sagt A. an anderen Stellen, namentlich in seiner Schrift über die Seele, das Allgemeine sei das Einzelne dem Vermögen nach; allein auch dies sind leere Worte, wenn die Möglichkeit, wie das Einzelne ein Allgemeines sein kann, nicht näher entwickelt wird. Ausführlicher spricht sich A. in Kap. 19, Buch 2 der zweiten Analytika aus. Hier leitet er die allgemeinen Begriffe aus den Sinneswahrnehmungen und deren Beharren im Gedächtniss ab; A. sagt: „Aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht das Gedächtniss; aus diesem, wenn sich das Nämliche oft wiederholt, entsteht die Erfahrung; denn die vielen

Erinnerungen sind der Zahl nach eine Erfahrung. Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen, was in der Seele beharrt, aus jenem Einen neben den Vielen, was in allen Einzelnen dasselbe ist, entsteht Kunst und Wissenschaft. — Diese Vermögen sind nicht abgesondert für sich, sondern sie entstehen aus der sinnlichen Wahrnehmung. — Wenn das in Vielen Gleiche in der Seele beharrt, so entsteht das Allgemeine. Man nimmt zwar das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung erfasst auch das Allgemeine, z. B. den Menschen überhaupt, und nicht blos den Menschen Kallias. — Es ist also klar, dass wir die höchsten Begriffe nur durch Induktion gewinnen können, und die Sinneswahrnehmung bringt so das Allgemeine zu Stande."

Man hat nach diesen und ähnlichen Stellen angenommen, dass A. den Realismus lehrt, und zwar denjenigen, welcher das Sein des Allgemeinen in den einzelnen Dingen behauptet. Man kann dies zugeben; allein jedenfalls steht so viel fest, dass A. die Schwierigkeiten, welche dieser Annahme sich entgegenstellen, nicht gelöst hat. Auch in der letzten Stelle sagt A. ausdrücklich: „Das Allgemeine ist nur Eines, was in den Vielen dasselbe ist." Wie ist aber dies möglich, wenn das Allgemeine wirklich ein Seiendes ist; wie kann es als ein Seiendes sich unzähligen Einzelnen ganz und ungetheilt mittheilen und dabei doch nur Eines bleiben? Wenn, wie A. sagt, das Allgemeine in jedem Einzelnen wahrgenommen wird, so muss es ein Seiendes sein, also in jedem Einzelnen als Seiendes enthalten sein; wie kann aber solches Vieles wieder nur Eines sein? Und was heisst das: „Man sieht nicht blos den Kallias, sondern auch den Menschen überhaupt; man sieht in dieser Farbe auch die Farbe überhaupt?" Gerade dies wird von den Nominalisten geleugnet, und A. hätte deshalb dieses Sehen des Allgemeinen viel bestimmter darlegen müssen.

Dieses Alles zeigt, dass A. zwar der Wahrheit näher kam als Plato, welcher in seinen Ideen das Allgemeine ausserhalb des Einzelnen stellte, aber dass auch A. die hier vorhandenen Schwierigkeiten nicht gelöst hat. Er hat das Wahre hier mehr instinktiv getroffen als deutlich erfasst und in seinen Elementen dargelegt. Die Lösung

dieser Schwierigkeiten ist unmöglich, so lange man das Allgemeine als solches für ein Seiendes hält, während es doch in Wahrheit nur eine Beziehungsform des Denkens ist, welche aus dem Gleich und aus dem All gebildet ist (B. I. 39). Es ist hier wie mit allen Beziehungen; sie werden auf ein Seiendes bezogen, das Seiende wird damit bezeichnet und im Denken unter diesem Namen behandelt, aber deshalb ist dieser Henkel, mit dem man das Seiende anfasst und handhabt, noch nicht das Seiende selbst, sondern eben nur eine von der Seele gebildete Handhabe, um das Seiende leichter innerhalb des Wissens ordnen und übersehen zu können; diese Beziehungen sind nur die Bänder, die von dem Wissen um das Seiende geschlungen werden, um eine dichtere Einheit, eine innigere Verbindung desselben im Wissen herzustellen, aber sie sind nicht ein Theil des Seienden selbst. Indem sie aber immer nur in Beziehung auf ein Seiendes ausgesprochen werden, nehmen sie leicht den Schein an, als gehörten sie mit zu dem Seienden und bildeten einen Theil seines Inhaltes. Dies gilt nun auch von dem Allgemeinen; im Sein ist nur Einzelnes; dessen Inhalt wird durch Wahrnehmung der Seele zugeführt. Wenn nun die Seele diesen Inhalt nach den ihr innewohnenden Beziehungsformen umfasst, so findet sie z. B., dass das Eine nicht das Andere ist; sie bezieht so das Rothe auf das Gelbe durch das Nicht; das Nicht hat kein Sein; es ist nur im Denken; wenn also die Seele das Roth als ein Nichtgelb vorstellt, so ist diese letztere Vorstellung eine Mischung von dem seienden Gelb mit der Beziehung des Nicht; das Nicht ist dadurch kein Seiendes geworden, es ist nur auf ein bestimmtes Seiende bezogen und mit ihm zu einer Vorstellung verschmolzen. Ebenso ist es mit dem Allgemeinen. In der Seele besteht auch die Beziehungsform des Gleich; tritt diese Richtung des beziehenden Denkens für mehreres Wahrgenommene ein, so erfasst die Seele einen Theil dieses mehreren Inhaltes als einen gleichen; die Einzelnen sind dann für diesen Theil ihres Inhaltes einander gleich. Dieses Gleich ist aber damit keine seiende Eigenschaft dieser Dinge geworden, sondern es bleibt eine Beziehung, unter der nur das Denken die mehreren Einzelnen auffasst. Nimmt

man dann weiter diese Einzelnen als Alle, umfasst man die Einzelnen noch mit dieser Beziehung, und findet die Seele auch da noch ein Gleiches für Alle, so hat man das Allgemeine, was somit auch nur eine Beziehungsform im Denken ist und keine seiende Eigenschaft der Dinge bezeichnet; es ist blos ein Henkel, mit der ein Theil dieser Einzelnen erfasst und als das Gleiche in Allen vorgestellt wird. Aber deshalb entbehrt diese Beziehungsform nicht der seienden Unterlage; vielmehr ist solches Beziehen und Auffassen als Beziehung ganz unmöglich, wenn eben nicht ein Seiendes unterliegt, was in dieser Weise den Gegenstand der Beziehung abgiebt; nur hat die Sprache keine Worte, um dieses Seiende frei von der Beziehungsform, aber doch als dessen Unterlage zu bezeichnen. Deshalb kann man nur sagen, diese seiende Unterlage ist dasjenige in jedem Einzelnen, was mit dem in den übrigen gleich ist; man kann dieses gleiche Stück nicht rein in seiner seienden Natur bezeichnen, man muss immer schon die Beziehungsform mit benutzen. Deshalb ist es dem Ungeübten so schwer, das seiende Objekt von der Beziehungsform im Denken getrennt zu halten, und deshalb glaubte man nur zwei Auswege zu haben; entweder sollte das Allgemeine einschliesslich seiner seienden Unterlage nur eine Vorstellung sein (Nominalismus; *post rem*), oder es sollte einschliesslich der Beziehungsform ein Seiendes sein (Realismus), entweder für sich bestehend (*ante rem*; Plato), oder in dem Einzelnen enthalten (*in re;* Aristoteles). Es erhellt, dass jede dieser Annahmen in Schwierigkeiten verwickelt, welche denn auch während des ganzen Mittelalters die Philosophie in Athem gehalten haben. Das Wahre ist aber, dass bei dem Allgemeinen die Unterlage seiend ist, aber die Beziehung nur eine Form des Denkens. Deshalb sind die Begriffe des Seienden, wo diese Beziehungsform noch nicht hervortritt, z. B. Mensch, Haus, das reine Bild eines Seienden; ihr Inhalt ist identisch mit einem Theil des Inhaltes des Gegenstandes; sie unterscheiden sich von der Wahrnehmungsvorstellung des einzelnen Gegenstandes nur dadurch, dass sie nicht den ganzen Gegenstand, sondern nur einen durch ein eigenthümliches Trennen gewonnenen Theil des Gegenstandes wiederspiegeln. So entspricht dem Be-

griffe der Kugel, der Bewegung, der Schwere durch und durch ein Seiendes; und dieser Begriff ist auch von dem Dasein *mehrerer* gleicher Einzelnen nicht bedingt; man könnte den Begriff der Kugel oder der Bewegung auch aus *einem* Gegenstand allein aussondern; und es ist deshalb in dem Begriffe nicht nothwendig das Allgemeine mit enthalten; allein in den meisten Fällen wird das begriffliche Trennen erst durch das Dasein mehrerer verwandten Gegenstände angeregt, und so kommt es, dass nur dasjenige Stück in diesen Mehreren durch begriffliches Trennen ausgesondert wird; was in ihnen allen dasselbe ist. So ist es gekommen, dass man mit der Vorstellung des Begrifflichen auch die Vorstellung des Allgemeinen verbunden hat, und dass man Beides, den Begriff und die Beziehungsform, als identisch genommen hat, während doch selbst bei dem Begriffe, welcher als allgemein vorgestellt wird, der auf das Seiende gehende Inhalt desselben streng von seiner Beziehung als eines Gleichen-in-Vielen unterschieden gehalten werden muss.

Damit ist die Lösung der oben bezeichneten Schwierigkeiten gewonnen. *Im Sein ist nur Einzelnes und kein Allgemeines.* Dieses Einzelne kann aber mannichfach im Denken getrennt werden; dadurch entstehen unter Anderem die Begriffe, welche ebenfalls nur das Bild eines Seienden sind, und denen ein Stück in ihrem Gegenstande so genau entspricht wie der ganze Gegenstand der Wahrnehmungsvorstellung. *Dagegen ist das Allgemeine nur im Denken.* Aber deshalb geht die Wissenschaft und das Wissen nicht blos auf das Allgemeine, wie A. behauptet. Auch die Wahrnehmung ist ein Wissen, und dies geht auf das Einzelne und Seiende. Was aber die Wissenschaft anlangt, so ist es richtig, dass sie nur Begriffe und Gesetze behandelt (B. I. 77); allein da die Begriffe in ihrem Inhalte einen Theil des Wahrgenommenen enthalten, da ihnen ein begriffliches Stück in den seienden Dingen entspricht, so ist klar, dass die Wissenschaft sich ebenfalls mit dem Inhalte des Seienden beschäftigt, und dies gilt auch von den Gesetzen, insoweit sie die *seiende* Verbindung zweier begrifflichen Stücke aussprechen. Insoweit ist also der Inhalt der Wissenschaft gegenständlich; alle ihre Begriffe über Gestalt,

Grösse, Bewegung und andere Eigenschaften des Körperlichen, über die Gefühle und Begehren der Seele, über Pflicht und Recht haben ein Seiendes zum Gegenstande, und zwar ein Seiendes innerhalb des Einzelnen; allein es ist auch richtig, dass alle Wissenschaft dieses Seiende zugleich als ein Allgemeines bietet, und dass aller seiende Inhalt ihrer Begriffe und Gesetze für den Menschen nur Werth hat, soweit sie ihn als einen allgemeinen bieten kann. Nur durch diese Allgemeingültigkeit der Begriffe und Gesetze wird die Erkenntniss des Einzelnen erleichtert und nur dadurch die Macht des Menschen über die Natur und über seine Nebenmenschen gewonnen. Es genügt dann die Erkenntniss vom Dasein des einen Gliedes, um sicher zu sein, dass auch das andere Glied gleichzeitig besteht oder als Wirkung nachfolgen wird. So würde das Wissen, dass in diesem Dreieck mit seinen zwei gleichen Seiten zwei gleiche Winkel verbunden sind, für die Erkenntniss wenig Werth haben; erst wenn diese Verbindung als eine allgemeingültige erkannt worden, ist sie eine wahre Erweiterung des Wissens; nun erst kann der Mensch mit Sicherheit annehmen, dass, wnnn er anderwärts ein Dreieck mit zwei gleichen Seiten findet, dies ebenfalls zwei gleiche Winkel enthalte. Ebenso würde es ihm wenig helfen, wenn er gefunden hätte, dass aus dieser Kartoffel Spiritus bereitet werden kann; erst wenn er diese Verbindung als eine allgemeine weiss, ist er Herr über diese Folge und kann jederzeit den Spiritus herstellen, wenn er die Kartoffeln in den betreffenden Zustand versetzt. Deshalb strebt der Mensch überall mit solchem Eifer nach dem Allgemeinen; selbst der roheste Mensch sucht nach Regeln für das Wetter, für die Heilung der Krankheiten, und wenige Fälle genügen ihm, eine in diesen Fällen gefundene Verbindung für eine allgemeine zu nehmen.

Allein trotzdem ist dieser Theil der Wissenschaft, vermöge dessen ihr Inhalt als ein allgemeiner aufgefasst wird, doch nur eine Beziehungsform, die nur im Denken ist, und der keine seiende Bestimmung entspricht. Es ist richtig, dass dieser Stein fällt, und auch dieser und auch noch andere einzelne Steine; dieses Fallen des einzelnen Steines ist wirklich; allein es ist nicht bedingt durch das

Fallen des anderen Steines; es könnte auch bei diesem einen bleiben, selbst wenn alle anderen Steine nicht fielen. So nehmen z. B. alle Körper im Volumen mit dem Sinken der Temperatur ab, nur das Wasser allein, wenn es kälter als 4 Grad Reaumur wird, nimmt im Volumen wieder zu, also folgt es jenem allgemeinen Gesetze nicht. Deshalb kann auch das Allgemeine nicht wahrgenommen werden; es ist nichts Seiendes an den Dingen; es kann nur, wenn viele Einzelne in dem bestimmten Stück als gleich erkannt werden, durch Induktion geschlossen werden, d. h. die Seele kann dann diese Beziehungsform des Allgemeinen auf die in den einzelnen Fällen gefundene Verbindung anwenden, ohne dass den seienden Gegenständen dadurch etwas zugesetzt oder abgenommen wird. — Nun kann allerdings diese Annahme der Allgemeinheit wahr oder falsch sein, und dieser Umstand scheint zu beweisen, dass das Allgemeine danach ein Gegenständliches und Seiendes bezeichnet; denn nur bei solchem kann von Wahrheit oder Unwahrheit seiner Vorstellung gesprochen werden. Allein diese Wahrheit des Allgemeinen liegt hier nicht, wie bei den Vorstellungen des Seienden, in dem Dasein einer seienden Bestimmung, der die Vorstellung des Allgemeinen als ihr Bild entspricht; denn wo sollte dieses Allgemeine sein? In dem Einzelnen kann es nicht sein, denn das Einzelne ist nicht das Allgemeine, und wäre es im Einzelnen enthalten, so müsste es wie seine anderen seienden Bestimmungen der Wahrnehmung unterliegen, was doch nicht der Fall ist. Besonders und getrennt von dem Einzelnen kann das Allgemeine auch nicht existiren; vielmehr erhellt seine rein beziehende Natur dadurch, dass es erst zu Stande kommt, wenn auch das letzte Einzelne dieselbe Verbindung zeigt; vorher ist das Allgemeine nicht das Allgemeine, sondern nur ein begriffliches, in dem Einzelnen enthaltenes Stück; erst mit der Erkenntniss, dass auch das letzte Einzelne dasselbe Begriffliche enthält, wird nunmehr dieses Begriffliche zu einem Allgemeinen, obgleich die Einzelnen dabei genau dieselben bleiben, die sie vorher waren. Deshalb ist die Wahrheit der Beziehungsformen eine andere wie die Wahrheit der Vorstellungen des Seienden; das Wahre jener beruht zwar auf seienden Bedingungen oder Unterlagen,

ohne welche die Beziehungsform nicht anwendbar ist, aber die Beziehungsform ist deshalb nicht das Bild dieser Bedingungen. Wenn ich sage: Alle Menschen in diesem Lande sind Neger, so beruht die Wahrheit dieses Satzes nicht darauf, dass dieses Alle irgendwo so gegenständlich bestehe, wie das Schwarze oder der Mensch in dem Neger, sondern darauf, dass dieser Einwohner ein Neger ist, und dieser und dieser und so fort bis zu dem letzten. Jeder ist ein Neger, aber das Allgemeine dieses Negerbegriffes ist in keinem Einzelnen enthalten, und ist deshalb nur eine Beziehungsform des Denkens, die eintritt, wenn die Einzelnen sämmtlich als solche befunden worden sind. Deshalb ist es auch unmöglich, diese Beziehungsform durch Worte zu bezeichnen, die ein Seiendes bedeuten; die Sprache konnte solche Worte nicht bilden; sie konnte wohl für die seienden Eigenschaften der Negernatur Worte bilden, allein das Allgemeingültige dieser Natur für alle Einwohner eines Landes konnte nicht durch ein Wort bezeichnet werden, das auch für den Einzelnen gälte, wie man es mit dem „Schwarz" oder „wolliges Haar" der Negernatur vermag, eben weil dort nur eine Beziehungsform im Denken vorliegt. Diese Beziehungsform verlangt zu ihrer Anwendung gewisser seiender Unterlagen oder Bedingungen; aber diese Unterlagen können nicht durch beziehungslose, nur das Sein bietende Worte ausgesprochen werden, weil diese Bedingungen im Denken so von der Beziehungsform durchzogen sind, dass die Sprache des Lebens Beides nicht getrennt halten kann und deshalb auch keine besondere beziehungsfreie Worte dafür gebildet hat.

Vergleicht man nun mit diesen Resultaten nochmals die Aussprüche des A., so erhellt, dass er irrt, wenn er sagt, dass jede Wissenschaft nur das Allgemeine (καθολου) zum Gegenstande habe, und dass die seienden Anfänge der Dinge allgemeiner Natur und nicht für sich bestehende Dinge seien. Vielmehr hat die Wissenschaft den Inhalt der einzelnen seienden Dinge zum Gegenstande, aber nur derjenigen Theile davon, auf den sie ihre Beziehungsform des Gleich und des Allgemeinen anwenden kann, oder deutlicher ausgedrückt, der ihr als ein gleicher in allen Einzelnen erscheint. Dieses Allgemeine ist aber dabei

kein seiender Inhalt, der zu jenem hinzutritt, sondern es ist nur das geistige Sieb, mit dem dieser Inhalt der Einzelnen so lange gesiebt wird, bis nur der Theil zurückbleibt, der in allen Einzelnen derselbe ist. Deshalb sind dieser begrifflichen Stücke, welche das Seiende des Begriffes darstellen, so viele, als Einzelne bestehen; und wenn ihre Vorstellung, der Begriff, im Denken nur einer ist, so kommt dies daher, dass diese Stücke der Einzelnen in ihrem Inhalte gleich sind und sich nur durch die verschiedenen Stellen im Raum und in der Zeit von einander unterscheiden. Im Denken kann aber dieser Unterschied des Ortes abgetrennt werden, und indem so alles Unterscheidende bei diesen vielen Begriffen hinwegfällt, müssen sie nothwendig in einem Begriff zusammenschmelzen. Wenn deshalb dieser eine Begriff in seinen vielen Einzelnen als derselbe wiederkehrt, so geschieht dies nicht in Folge einer Art zauberhafter Vervielfachung dieses einen Begriffes, sondern weil von Anfang ab die begrifflichen Stücke, deren Wissensbild er ist, so vielmal wie die Einzelnen und in diesen bestanden haben. Das dem Begriff entsprechende seiende Stück in den einzelnen Dingen besteht in deren Anzahl fort, wenn auch dieser Begriff durch Abtrennung der Ortsunterschiede dieser Stücke in einen Begriff zusammenschmilzt. Dies ist der Grund, weshalb, „wenn die nämliche Wahrnehmung sich oft wiederholt, aus diesen vielen Vorstellungen eine Erfahrung wird," wie A. sich ausdrückt. Wenn er aber fortfährt: „Aus jenem Einen neben den Vielen, was in allen Einzelnen dasselbe ist, entsteht die Wissenschaft," so wird dieser Ausspruch wieder dunkel, weil dieses Eine zu einem Darinseienden in den Vielen gemacht wird; vielmehr kann dieses Viele nur im Wissen zu Einem werden, muss aber im Sein ein Vieles bleiben. Ebenso ist es zweideutig, wenn A. sagt: „Wenn das in Vielen Gleiche in der Seele beharrt, so entsteht das Allgemeine; man nimmt das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung erfasst auch das Allgemeine; man sieht nicht blos den Kallias, sondern auch den Menschen überhaupt." Dieser Ausspruch ist vortrefflich, insoweit unter dem Allgemeinen das Begriffliche in den Dingen verstanden wird; aber er ist falsch, wenn das Allgemeine als solches oder die Beziehungs-

form darunter verstanden wird; diese ist nur im Denken, kann nicht gesehen werden und wird dem Begriffe nur vom Denken angehangen. Deshalb ist es auch falsch, wenn A. zuletzt sagt: „Die Sinneswahrnehmung bringt so das Allgemeine zu Stande“ (ἐμποιεῖ): die Sinneswahrnehmung schafft vielmehr nur die seiende Unterlage, während die Beziehungsform des Allgemeinen nicht aus ihr entnommen, sondern nur auf diese Unterlagen angewendet und damit verknüpft wird.

Bekanntlich hat auch Hegel das Allgemeine wieder zu einem Seienden, und zwar zu dem allein wahrhaft Seienden erhoben; allein dieser Begriff schwankt bei ihm ebenso wie bei A. zwischen dem Seinsbegriffe und der blossen Beziehungsform. Weil die letztere leer ist, so macht Hegel das Allgemeine zu einem Lebendigen, was durch den dialektischen Prozess sich selbst mit einem Inhalt erfüllt, und was sich besondert, bis zu dem Einzelnen hinab. Ganz abgesehen von der Wahrheit dieses Prozesses, ist bei Hegel der Inhalt des Begriffes mit seiner Allgemeinheit untrennbar verbunden; ja Hegel kann sich gar kein Begriffliches ohne die Allgemeinheit vorstellen. Der Unterschied blosser Beziehungsformen von den Vorstellungen und Begriffen des Seienden ist bei Hegel gar nicht vorhanden; er kennt zwar diese Beziehungsformen; der zweite Theil seiner Logik ist ihnen vorzugsweise gewidmet, aber sie gelten ihm, ebenso wie dem A., als ein Seiendes, gleich den eigenschaftlichen und seienden Bestimmungen der Dinge. Deshalb verliert der Satz des Widerspruchs bei Hegel seine Bedeutung, weil von demselben Dinge, je nachdem ich es beziehe, gleichzeitig das Gleich und Ungleich, das Grosse und das Kleine ausgesagt wird; weil es zugleich als Ursache und als Wirkung ausgesagt werden kann, so gilt ihm der Widerspruch auch für das Seiende als keine Unwahrheit, vielmehr wird ihm derselbe zum Zeichen der Wahrheit, weil nach ihm das Allgemeine schon die Besonderung zu Entgegengesetztem in sich trägt, und der dialektische Prozess nur das heraussetzt, was in jenem schon an sich, also als Widerspruch vorhanden ist. Indem ferner die praktischen Zwecke, welche den Menschen veranlasst haben, seine Sprache auf das Begriffliche in den Dingen zu beschränken

und diejenigen Bestimmungen und Gesetze in ihnen aufzusuchen, welche er als allgemein auffassen konnte, wird für Hegel dieses Allgemeine selbst und unmittelbar zu dem Höchsten. Die Sprache ist ihm deshalb gerade von göttlicher Natur (Hegel, Werke II. 84), „weil sie unfähig ist, das Einzelne auszusprechen, und nur das Allgemeine ihr angehört.“ Allein einmal ist dies thatsächlich unwahr; mit jedem Personen- und Ortsnamen wird ein Einzelnes bezeichnet, und wenn die Sprache dies nicht für Alles durchgeführt hat, so liegt es nicht an der inneren Vorzüglichkeit des Allgemeinen, sondern an der Schwäche des menschlichen Gedächtnisses, welches die Namen der vielen Einzelnen nicht behalten kann, und daran, dass an den einzelnen Dingen den Menschen nicht Alles interessirt; er fasst nur das davon auf, was seine Gefühle und Wünsche erregt, und bildet nur dafür Worte. Da dies nur Theilstücke des Einzelnen sind, so zeigt sich, dass das Gegenständliche derselben auch bei anderen Dingen besteht, und daher kann das dafür gebildete Wort auch bei diesen Dingen benutzt werden. Es ist also vielmehr nur die Schranke des menschlichen Wissens und Fühlens, was die Sprachbildung wesentlich bei den begrifflichen für Viele geltende Worte hat stehen bleiben lassen; aber es ist dies so wenig eine göttliche Natur derselben, dass vielmehr die allwissenden und allfühlenden Götter, wenn sie mit einander sprächen, sicherlich nur in Einzelnamen es thun würden. Schon bei dem Menschen zeigt sich diese Richtung mit der steigenden Kenntniss eines Gebietes. Für den Städter sind die vielen Werkzeuge der Landwirthschaft nur Geräthe, die Kühe nur Kühe; aber der Landmann sondert Pflüge, Eggen und Walzen, und die Kühe sondert er in Kühe, Jungvieh und Kälber, und die Magd im Kuhstall giebt jeder Kuh einen Namen, mit der sie die Totalität ihrer Eigenschaften umfasst, um damit voll und inhaltsreich den Gegenstand zu bezeichnen und mitzutheilen, was durch begriffliche Worte nur dürftig und schwerfällig geschehen könnte. So zeigt sich, dass das Allgemeine der Wissenschaften nur als Mittel für die Erkenntniss und Benutzung des Einzelnen und nur für das Seiende dient. Dieses Einzelne ist das Ziel sowohl für das Denken wie für das Handeln; das Allge-

meine ist nur eine Abbreviatur der einzelnen Dinge, zu welcher die Schwäche seiner Seele den Menschen genöthigt hat. Gott braucht kein Allgemeines. Nur der Gelehrte überschätzt das Allgemeine, weil bei ihm das Allgemeine *sein Zweck* ist; weil das Wissen des Allgemeinen als solchen *für ihn* die Quelle der Lust ist (Lust aus dem Wissen). Nur deshalb wird das Allgemeine für ihn aus einem Mittel zu dem Zwecke selbst; nur deshalb steht ihm wie dem A. die Theorie höher als ihre Anwendung; nur deshalb ist ihm die Wissenschaft Selbstzweck. Allein dies Alles gilt nur für Den, dem die Lust aus dem Wissen des Allgemeinen die erste ist; da dies aber nicht bei Allen, ja nicht bei der Mehrzahl der Menschen der Fall ist, so ist jene Ansicht über die Natur und den Werth der Wissenschaft auch keine allgemeingültige Wahrheit.

Vierzehntes Buch.

Erstes Kapitel.

So viel sei über dieses Selbstständig-Seiende gesagt. Alle lassen nun die Anfänge entgegengesetzt sein, nicht blos in der Physik, sondern auch bei den unbewegten Dingen. Wenn indess vor dem Anfang von Allem nichts vorhergehen kann, so ist es unmöglich, dass der Anfang Anfang an einem Andern sein kann; es wäre so, als wenn man sagen wollte, das Weisse sei Anfang als Weisses und nicht als Anderes; es bestehe aber doch an einem Unterliegenden, und etwas Anderes sei weiss; denn dann würde dieses das Frühere sein. Alles wird aus Entgegengesetztem nur, wenn etwas unterliegt; also muss vorzugsweise das Entgegengesetzte selbst sich so verhalten; denn alles Entgegengesetzte haftet an einem Unterliegenden und ist nicht getrennt für sich.[1249]) Aber ebenso wie

[1249]) Die Naturphilosophen hatten Gegensätze wie Kaltes und Warmes, Freundschaft und Streit zu den Anfängen des Alls gemacht; die Späteren, wie Plato, hatten die Eins und die unbestimmte Zwei dafür aufgestellt; A. beweist hier, dass alle diese Gegensätze zu solchen Anfängen ungeeignet sind, weil das Entgegengesetzte nicht ohne ein Unterliegendes sein könne, was seiner Natur nach früher sein müsse als jene Gegensätze. — Dieser Einwurf des A. beruht auf dem Verhältniss von Substanz und Accidenz (ὑποκείμενον und συμβεβηκος) und ist deshalb hinfällig. Er ist ganz dem gewöhnlichen Vorstellen entnommen, welches sich die Eigenschaften eines Dinges nicht selbstständig vorstellt, sondern immer ein Festes und einen Halt voraussetzt, etwa den Stoff, an dem allein

der Augenschein spricht auch der Begriff dafür, dass das Selbstständig-Seiende kein Gegentheil hat. Deshalb kann kein Entgegengesetztes als der Anfang von Allem gelten, sondern dieser muss ein anderer sein. Manche machten den Stoff zu dem einen Theil der Gegensätze; Andere stellen dem e i n e n Gleichen das Ungleiche als die Natur

---

diese Eigenschaften möglich werden, und ohne den sie nicht bestehen können. Allein es ist schon wiederholt bemerkt worden (Erl. 165), dass auch jenes Feste, jener Stoff, näher betrachtet, sich in lauter Eigenschaften auflöst und dass somit jenes die Eigenschaften Tragende ein Unerkennbares oder vielmehr eine Beziehungsform des Denkens ist, um sich die Einheit und den Wechsel der Eigenschaften neben dem Beharren der Sache in der fassbarsten Weise vorzustellen. Lässt man diese Beziehungsform bei Seite, so bleiben als Seiendes nur die Eigenschaften, und das Ding ist nur die seiende Einheit seiner Eigenschaften (B. I., 48). Selbst wenn die Eigenschaften nicht einzeln für sich bestehen könnten, hindert nichts, dass sie doch durch Vereinigung mit einander sich gegenseitig tragen und dadurch zu einem Für-sich-Seienden werden können. Damit fällt der Einwurf des A., und jene alten Philosophen sind in dieser Beziehung der Wahrheit näher gewesen als er. Auch übersieht A., dass das, was er als Gegensatz behandelt, dies nicht an sich ist; erst das Denken bezieht dergleichen als Gegensatz auf einander. Wären diese Anfänge nur Gegensätze, so wäre schon damit das bewiesen, was A. beweisen will; denn das *πρός τι* (die Beziehungen), zu denen die Gegensätze gehören, haben kein Sein, wie er selbst in diesem Kapitel später, wenn auch nur schwankend, anerkennt. Es ist deshalb dieses Entgegengesetzte nur die Bezeichnung für das ihnen unterliegende Seiende, und deshalb fällt auch der gleich folgende Einwand, dass das selbstständige Ding keinen Gegensatz habe. Auch jenes Warme und Kalte, jene Freundschaft und Feindschaft sind an sich jedes ein Seiendes, was von dem Andern unabhängig ist. Die Freunde in der Welt würden nicht aufhören, wenn auch alle Feinde verschwänden. Nur erst das Denken zieht ihnen die Form der Gegensätzlichkeit über; dies trifft aber gar nicht ihre s e i e n d e Natur.

des Vielen, noch Andere dem Einen das Viele entgegen. Manche bilden nämlich die Zahlen aus der Zweiheit des Ungleichen, dem Grossen und Kleinen; ein Anderer bildet sie aus der Menge, aber Beide aus dem Sein der Eins; denn auch Der, welcher das Ungleiche und die Eins als Element setzt und das Ungleiche aus der Zweiheit des Grossen und Kleinen bildet, erklärt das Ungleiche und das Grosse und Kleine als Eins-seiende Dinge, ohne zu unterscheiden, dass sie es wohl dem Begriffe nach sind, aber nicht der Zahl nach.[1250]) Indess haben sie auch die Anfänge, welche sie Elemente nennen, nicht richtig bestimmt; Manche setzten das Grosse und das Kleine neben die Eins und hatten so drei Elemente der Zahlen, wovon jene den Stoff und die Eins die Gestalt darstellen; Andere nahmen als Elemente das Viele und das Wenige, weil das Grosse und das Kleine seiner Natur nach mehr der stetigen Grösse angehöre; wieder Andere das mehr Allgemeine an diesen, das Ueberschiessende und das Uebertroffene. Diese Ansichten unterscheiden sich in ihren einzelnen Folgen nicht; es waren nur einzelne logische Schwierigkeiten, vor welchen die Letzteren sich bei ihren Formeln in Acht nahmen, weil sie selbst logische Beweise führen wollten.[1251]) Wenn man indess behauptet, dass

---

[1250]) Diese Stelle ist schwer verständlich, da die Lehren, welche A. hier kritisirt, uns nicht mehr genau bekannt sind. Es sind Sätze der Pythagoräer und des Plato aus seiner späteren Zeit, die viel Mystisches an sich haben, und deren tieferer Sinn, wo ein solcher besteht, nicht in der kalt verständigen Weise, wie A. hier verfährt, angegriffen werden kann. Anstatt ihre Mängel dem streng-logischen Denken gegenüber darzulegen, hat hier der Kritiker vielmehr den wahren Kern aus der schlecht geformten Schale herauszulösen. Der alte Kommentator Alexander meint, der Schlusssatz müsse umgekehrt lauten; das Grosse und das Kleine seien jedes ein Einzelnes (der Zahl nach eines), aber dem Begriffe nach verschieden (dem Begriffe nach nicht eins). Allein A. vergleicht hier nicht das Kleine und das Grosse mit einander, sondern er vergleicht beide zusammen mit dem Ungleichen, und dann ist gerade das vorhanden, was Alexander verlangt.

[1251]) Dies bezieht sich auf Die, welche den Gegensätzen

das Ueberschiessende und das Uebertroffene und nicht das Grosse und das Kleine die Elemente seien, so ist dies dasselbe, als wenn man behauptet, dass die Zahl früher als die Zwei aus den Elementen entstehe; denn beide sind mehr allgemein; so aber behaupten sie das Eine, aber das Andere nicht.[1252] Manche stellen das Verschiedene und das Andere der Eins entgegen; Andere nehmen die Menge und die Eins als Gegensätze; wenn aber die Dinge, wie sie wollen, aus Entgegengesetztem hervorgehen und die Eins kein Gegentheil hat oder, wenn dies der Fall, die Menge ihr gegenübersteht, und wenn dem Gleichen das Ungleiche und dem Dieselbigen das Verschiedene und dem Einen das Andere gegenübersteht, so hat auch die Ansicht Derer das Meiste für sich, welche der Menge die Eins entgegenstellen; indess ist auch sie nicht ausreichend; denn dann ist die Eins das Wenige; denn die Menge ist der Gegensatz der Wenigkeit, und das Viele ist dem Wenigen entgegengesetzt.[1253]

---

den allgemeinsten Ausdruck geben (Ueberschiessend, Uebertroffen); an sich haftet an all diesen Ansichten nach A. der Mangel; dass sie Gegensätze sind.

[1252]) A. hat schon in Buch 1, Kap. 9 den Platonikern vorgehalten, dass die Konsequenz der Ideenlehre dahin führe, dass nicht die unbestimmte Zweiheit, sondern die Zahl überhaupt als Anfang von ihnen neben der Eins gesetzt werden müsse, weil der Vorrang, welchen sie den Ideen geben, sich auf deren allgemeine Natur stütze, und die Zahl überhaupt ein mehr Allgemeines sei als die unbestimmte Zweiheit. Hier benutzt A. dies auch zur Widerlegung Derer, die die Gegensätze in ihrer allgemeinsten Form als Ueberschiessendes und Uebertroffenes zum Prinzip machen. Er hält ihnen vor, dass, wenn sie in dieser Weise vorzugsweise den Nachdruck auf das möglichst Allgemeine legen, sie dann auch aus demselben Grunde sagen müssten, dass die Zahl überhaupt früher sei als die unbestimmte Zweiheit. Allein sie thun dies nicht; sie behaupten jenen Satz, aber diesen nicht und gerathen so in die Inkonsequenz. Dies ist der Sinn der Stelle.

[1253]) Solch leerer Streit um Gegensätze zeigt, wie nutzlos solches Zanken um Beziehungsformen ist, welche

Auch ist klar, dass die Eins das Maass bezeichnet, und in Jedem liegt etwas dabei als Eins und Maass zu Grunde, so in der Harmonie der Viertelston; in dem Grossen der Zoll oder Fuss oder etwas der Art; in dem Versmaass der Takt oder die Sylbe; ebenso giebt es bei der Schwere ein bestimmtes Gewicht, und so verhält es sich mit Allem; für die Beschaffenheiten besteht etwas Beschaffenes, für die Grössen ein Grosses als Maass.[1254] Auch ist das Maass untheilbar, entweder dem Begriffe oder der Wahrnehmung nach, da eine einzelne Eins nicht für sich ein besonderes Ding sein kann. Und dies ist auch richtig; denn die Eins bezeichnet, dass sie Maass einer Menge ist, und die Zahl bedeutet, dass sie, die Zahl, eine gemessene Menge und eine Menge der Maasse ist. Deshalb ist auch folgerecht die Eins keine Zahl, so wenig wie das Maass eine Mehrheit von Maassen ist, sondern das Maass und die Eins sind Anfänge. Für Alles muss das Maass ein Gleichartiges sein; ist also das Pferd das Maass, so misst es Pferde, und ist es der Mensch, so ist er das Maass für Menschen. Sollen aber Menschen, Pferde und Götter gemessen werden, so wird das Lebendige wohl das Gleichartige dafür sein, und ihre Zahl giebt die Zahl der Lebendigen an. Ist aber ein Mensch, das Weisse und das Gehende zu zählen, so kann davon keine Zahl angegeben werden, weil diese Bestimmungen alle demselben, der Zahl nach einem Gegenstande zukommen, und weil eine solche Zahl verschiedene Gattungen oder verschiedene Kategorien umfassen müsste.[1254b])

Dagegen entfernen sich Die, welche das Ungleiche zu

---

man dem Seienden überzieht. Dasselbe Seiende kann je nach dem, was man ihm gegenüber stellt, das Allerverschiedenste als Beziehungsform sein; Ursache oder Wirkung, Gleich oder Ungleich, Vieles oder Eins. Es ist eine Willkür, wenn A. bei dem Vielen nur das Wenige als seinen Gegensatz anerkennen will.

1254) Also, meint A., kann die Eins-an-sich, als abstraktes Maass, nicht für sich bestehen; auch im Maasse liegt immer etwas unter, ein Seiendes, ohne das die Maassbeziehung als solche nicht bestehen kann, wie Plato fälschlich behauptet.

1254b) Man denke hinzu: welche nichts Gemeinsames

einer Eins und die Zweiheit zu dem Unbestimmten des Grossen und Kleinen machen, weit von dem Scheinbaren und Möglichen; denn dergleichen gehört vielmehr zu den Eigenschaften der Zahlen und Grössen, welche zu ihnen hinzukommen, aber ihnen nicht unterliegen; und zwar gilt dies in Betreff des Viel und Wenig für die Zahl, und in Betreff des Grossen und Kleinen für die stetige Grösse; ähnlich wie das Gerade und Ungerade, das Glatte und Rauhe, das Gerade und Krumme von ihnen ausgesagt wird.[1255]) Zu diesem Verstoss kommt noch, dass das Grosse und Kleine und dergleichen mehr nothwendig Beziehungen sind, und dass von allen Kategorien die Beziehung am wenigsten ein Natürliches und Seiendes ist; sie kommt vielmehr erst nach der Beschaffenheit und Grösse;[1256]) auch ist, wie gesagt, die Beziehung nur ein Zustand des Grossen und kein Stoff, vielmehr muss ein Anderes dabei Stoff sein. Auch kommt die Beziehung selbst dem ganz Allgemeinen so wie dessen Theilen und Arten zu; denn nichts ist gross oder klein, noch viel oder wenig, noch überhaupt eine Beziehung, was nicht in Rücksicht auf ein Anderes viel oder wenig, gross oder klein oder überhaupt bezogen ist. Ein Zeichen, dass die Beziehung am wenigsten selbstständig und seiend ist, liegt auch darin, dass bei ihr allein weder ein Entstehen noch

---

mit einander haben und deshalb auch nicht zusammen gezählt und gemessen werden können.

[1255]) Hier ist das zu Erl. 1249 Gesagte zu wiederholen.

[1256]) So wie A. verschiedene Arten des Seienden annimmt, so auch verschiedene Grade desselben. Anstatt die Beziehungen ganz von dem Seienden auszuschliessen und als reine Formen des Denkens anzuerkennen, kommt A. nicht weiter, als dass er ihnen den niedrigsten Grad des Seins anweist und sie noch hinter die Kategorie der Beschaffenheit und Grösse stellt, welche bereits im Grade des Seins den selbstständigen Dingen nachstehen. Dies ist ein grosser Mangel in der Philosophie des A.; es giebt vielmehr nur ein Sein als solches und weder Arten noch Grade desselben. Die Beziehungen sind gar nichts Seiendes. Erst durch diesen Grundsatz erreicht die Erkenntniss der Natur Festigkeit und Einfachheit.

Vergehen noch eine Bewegung Statt hat, während bei dem Grossen Vermehrung und Verminderung, bei der Beschaffenheit Veränderung, bei dem Raum Bewegung und bei den selbstständigen Dingen einfach Entstehen und Vergehen Statt hat. [1257]) Alles dies besteht bei den Beziehungen nicht; denn das Bezogene ist, ohne sich zu verändern, bald kleiner, bald grösser als das Andere oder gleich, wenn dieses sich in der Grösse verändert. Auch muss jedes Seiende einen Stoff haben, der dem Vermögen nach es ist, und dies gilt auch für das Selbstständige; die Beziehung ist aber weder dem Vermögen, noch der Wirklichkeit nach ein Selbstständig-Seiendes, und es ist deshalb widersinnig und unmöglich, das Nicht-Seiende zum Element des Selbstständig-Seienden und zu dem Früheren zu machen; vielmehr sind alle anderen Kategorien später als das Selbstständig-Seiende. Auch werden die Elemente nicht als die Elemente von einem Unterliegenden ausgesagt; dagegen wird das Viele und das Wenige theils getrennt, theils verbunden von der Zahl ausgesagt; ebenso das Grosse und Kleine von der Linie, und das Breite und Schmale von der Fläche. [1258]) Wenn es ferner eine Menge giebt, die immer das Wenige ist, wie die Zwei (denn wäre die Zwei das Viele, so müsste die Eins das Wenige sein), so giebt es auch ein einfach Vieles, z. B. die Zehn, oder wenn diese nicht die höchste Zahl ist, dann die Zehntausend. [1259]) Wie soll diese Zahl

---

[1257]) Diese Umstände, vor Allem aber der Umstand, dass derselbe Gegenstand zugleich die entgegengesetzten Beziehungen annimmt, zugleich gross und klein, alt und jung ist, zeigt, dass diese Formen nur dem Denken angehören und keine seienden Bestimmungen der Dinge bezeichnen.

[1258]) Deshalb können also das Viele und das Wenige nicht Elemente sein.

[1259]) Die Platoniker lassen alle Zahlen aus dem Vielen und Wenigen entstehen; A. zeigt ihnen hier, dass es auch eine Zahl giebt, die nur das Wenige, und eine Zahl, die nur das Viele enthält; jenes die Zwei, dieses die höchste Zahl; dass mithin dieses Prinzip nicht allgemein gültig ist. Die Zehn ist in dem dekadischen System die höchste einfache Zahl.

aus dem Wenigen und dem Vielen bestehen? Denn es muss entweder beides von ihr ausgesagt werden oder keines, während jetzt nur das eine von ihr ausgesagt wird.

Zweites Kapitel.

Ueberhaupt ist zu untersuchen, ob es möglich ist, dass die ewigen Dinge aus Elementen bestehen können; sie müssten dann auch Stoff enthalten; denn alles aus Elementen Bestehende ist zusammengesetzt.[1260]) Wenn nun jedes Ding geworden sein muss, mag nun das, aus dem

1260) Die Platoniker leiten die Ideen und Idealzahlen aus Elementen ab, insofern sie als solche die Eins und die unbestimmte Zwei oder anderes Aehnliche setzen. A. macht ihnen deshalb hier den Einwurf, dass ihre ewigen Dinge, d. h. ihre Ideen nicht ewig sein können, weil alles Stoff Habende nur das Bestimmte dem Vermögen nach ist, mithin auch das Vermögen des Nichtseins in sich hat, was dem Begriff des Ewigen widerspricht. — Vom Standpunkt des A. kann man die logische Wahrheit dieses Einwurfes nicht bestreiten; allein diese Lehre von Vermögen und Wirklichkeit ist ein ebenso leeres Gedankenspiel wie die Ideen des Plato, und im Grunde ist deshalb die Widerlegung nicht besser als das, was widerlegt werden soll. Das ganze Kapitel bewegt sich in solchem Spiel mit Beziehungen und solchen daraus für das Seiende abgeleiteten Grundsätzen. Auch hier zeigt sich, wie vergeblich es ist, über die Beobachtung hinaus vermittelst des blossen Denkens Gesetze für das Seiende finden zu wollen; das Denken hat in sich selbst nur die Beziehungsformen, mit denen man zwar ein mannichfaches Gedankenspiel treiben kann, aber dem Seienden niemals näher kommen noch es erkennen kann. Nur deshalb ist die Metaphysik zu einer so unfruchtbaren Wissenschaft geworden; nur die Schule liebt es, in ihren Netzen sich herumzutreiben, ohne aus ihnen heraus zu dem Seienden selbst zu gelangen.

es geworden, ein Ewiges sein oder nicht, und wenn Alles aus dem entsteht, was das Entstehende dem Vermögen nach ist (denn aus dem Unmöglichen könnte es weder werden noch sein), und wenn ein Vermögen wirklich und nicht wirklich werden kann, so würde, wenn auch die Zahl oder sonst etwas, was Stoff enthält, noch so sehr immer bestände, doch dieselbe auch des Nicht-seins fähig sein; wie ja das Eintägige ebenso gut wie das, was noch so viel Jahre dauert, des Nicht-seins fähig ist und deshalb dies auch von dem gilt, was eine endlose Zeit dauert. Jene Dinge können deshalb nicht als ewig gelten, da das des Nicht-seins-Fähige nicht zu dem Ewigen gehört, wie ich bei anderen Untersuchungen gelegentlich dargethan habe.[1261]) Wenn nun der Satz allgemein wahr ist, dass nur das wirkliche Selbstständig-Seiende ewig sein kann, die Elemente aber ihrem Sein nach zu dem Stoff gehören, so kann es kein ewiges Selbstständig-Seiendes geben, was aus ihm einwohnenden Elementen zusammengesetzt ist. Manche machen zwar die Zwei zu dem der Eins folgenden unbestimmten Element, indem sie das Ungleiche wegen der daraus hervorgehenden Schwierigkeiten verwerfen. Indess werden dadurch nur diejenigen Schwierigkeiten beseitigt, welche daraus hervorgehen, dass man das Ungleiche und die Beziehung zu Elementen gemacht hatte; dagegen müssen, abgesehen von dieser Meinung, die übrigen Schwierigkeiten bleiben, mag man nun die Ideal-Zahlen oder die mathematischen Zahlen aus Elementen ableiten.

Ihre Verirrung zu solchen Ursachen hat mancherlei Gründe; hauptsächlich waren es altväterische Bedenklichkeiten. Sie meinten,[1262]) alle Dinge müssten zu Einem,

---

[1261]) Man bezieht dies auf Buch 9, Kap. 8 oder auf die Schrift über den Himmel, Buch 1, Kap. 10.

[1262]) Darunter ist Plato selbst zu verstehen; Parmenides hatte nur das Sein zugelassen, kein Nicht-sein; Plato erkannte, dass mit diesem Einen, dem Sein allein, die Mannichfaltigkeit und die Vielheit der Dinge nicht erreicht und erklärt werden könne; deshalb nahm er auch den Gegensatz des Seins, das Nicht-Sein als bestehend und als ein Element der Dinge an. Diese Ansicht greift A. hier an. A. nennt die Bedenken altväterisch, weil

und zwar zu dem Seienden-an-sich werden, wenn man nicht den Ausspruch des **Parmenides**: „Nimmer lehre Du das, dass das Nicht-seiende sei", zu lösen und zu widerlegen wisse. Man müsse deshalb zeigen, dass das Nicht-seiende sei; denn nur dann könnten die Dinge, deren ja viele sind, aus **einem** Seienden und einem Anderen werden. Allein zunächst hat das Seiende mehrere Bedeutungen; Etwas heisst so, bald weil es ein Selbstständig-Seiendes ist, bald weil es eine Beschaffenheit ist, oder eine Grösse oder etwas aus den übrigen Kategorien. In welchem Sinne ist also der Satz gemeint, dass alles Seiende Eins werde, wenn nicht auch das Nicht-Seiende bestehe? Sind darunter die selbstständigen Dinge oder nur deren Zustände gemeint? Dann würde auch alles Andere zu **Einem** werden, und sowohl das Selbstständige wie das Beschaffene und das Grosse und alles Andere, was etwas bezeichnet, würde zu Einem werden.[1263]) Es ist aber

---

diese von Parmenides aufgestellten Ansichten zu **seiner**, des A. Zeit, bereits philosophisch für überwunden galten.

1263) Wenn A. hier diesen Einwurf Plato's gegen die Lehre der Eleaten nicht anerkennen will, so verkennt er die Tiefe des Platonischen Gedankens und die Bedeutung des **Seins** bei den Eleaten. Die Eleaten leugneten, dass es mehrere Arten des Seienden gebe; das Sein ist nach ihnen durchaus Eins. Ihr Gedanke war rein dialektisch; sie sagten: Wenn das Sein Arten haben soll, so ist das Besondere, was es zu Arten macht, schon kein Sein mehr, denn als das Besondere ist es etwas Anderes wie die Gattung. Dem liegt der wahre Gedanke unter, dass das Sein nicht zu dem **Inhalte** der Dinge gehört, sondern die allgemeine, diesen Inhalt durchdringende Form ist; im Gegensatz zu der Wissensform, welche diesen Inhalt als gewussten durchdringt. Insofern stimmen die Eleaten genau mit der Darstellung B. I., 66. Anstatt auf diesen tiefen Gedanken einzugehen, setzt ihnen A. nun seine verschiedenen Arten des Seins nach den Kategorien entgegen, die blos aus dem gewöhnlichen Vorstellen und der Sprache aufgelesen sind und aller tieferen Begründung des Begriffes des **Seins** entbehren. — Plato hatte deshalb den Mangel des Eleatischen Systems viel tiefer erfasst; er fühlte, dass noch etwas Anderes neben dem **Sein** bestehen

verkehrt, ja unmöglich, dass die eine entstandene Natur die Ursache sowohl für das Selbstständig-Seiende als für das so Beschaffene und so Grosse und an diesem Orte Seiende werden kann.

Ferner fragt es sich, aus welchem Nicht-Seienden und Seienden die Dinge werden sollen? Denn wenn das Seiende viele Bedeutungen hat, so hat auch das Nicht-Seiende ebenso viele; der Nicht-Mensch z. B. bezeichnet, dass etwas kein Selbstständig-Seiendes ist; das Nicht-Gerade aber bezeichnet das Nicht-sein einer bestimmten Beschaffenheit, und das Nicht-Drei-Ellige das Nicht-sein einer bestimmten Grösse. Aus welchem Seienden und Nicht-Seienden sind also die vielen Dinge entstanden? Plato will zwar mit dem Nicht-Seienden das Falsche und eine solche Natur bezeichnen, aus welcher im Verein mit dem Seienden die Dinge geworden. Deshalb will er das Falsche als ein Etwas setzen, so wie die Feldmesser auch das, was keinen Fuss lang ist, doch für einen Fuss lang nehmen.[1264] Allein es kann sich unmöglich so verhalten. Die Feldmesser setzen keineswegs ein Falches voraus (denn jene Annahme ist kein Vordersatz eines Schlusses),[1265]

---

müsse, um die Welt zu verstehen und abzuleiten; er irrte nur insofern, als er dieses Andere als den reinen Gegensatz, als das Nicht-Seiende setzte, während die wahre Ueberwindung der Schwierigkeit darin liegt, dass Inhalt und Form bei den Dingen gesondert wird, und dass das Sein nur zu der Form gerechnet wird, welche dem Inhalte nicht wesentlich ist. A. bleibt auch hier in blossen äusserlichen Angriffen stehen und bringt später seine beliebte Auflösung durch Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.

[1264]) Diese Ansichten des Plato sind vorzüglich in seinem Dialog: Der Sophist, entwickelt.

[1265]) Das Beispiel mit den Feldmessern ist wohl so zu verstehen, dass diese bei der Kartirung ihrer gemessenen Felder eine viel kleinere Länge doch als die Länge eines Fusses setzen, wie man auch jetzt von den Landkarten z. B. sagt, sie sind nach dem Maassstab von Ein-Zehntausendtheil der wirklichen Grösse gefertigt. Deshalb kann A. sagen, dies sei keine falsche Voraussetzung; sie bezeichnet nur das Verhältniss der Grösse oder Sache

und aus einem Nicht-Seienden dieser Art können die Dinge weder werden noch in es vergehen. Denn das Nicht-Seiende wird zwar je nach den sprachlichen Biegungsformen gleichmässig von allen Kategorien ausgesagt; aber ausserdem heisst auch das Falsche und das nur Dem-Vermögen-nach-Seiende ein Nicht-Seiendes und aus letzterem findet das Werden statt; z. B. aus dem Nicht-Menschen, der aber Mensch dem Vermögen nach ist, wird der Mensch, und aus dem Nicht-Weissen, was aber dem Vermögen nach Weiss ist, wird das Weisse und dies gilt ebensowohl, wenn nur Eines, als wenn Viele werden. Ihre Untersuchung scheint nur darauf zu gehen, wie das Seiende im Sinne eines Selbstständigen Vieles werde; denn es sind Zahlen, Längen und Körper, die sie entstehen lassen; allein es ist verkehrt, bei dieser Frage blos das Was der Dinge zu berücksichtigen, aber nicht die Beschaffenheiten und die Grössen. Weder die unbestimmte Zweiheit noch das Grosse und Kleine kann bewirken, dass es zwei weisse Farben oder viele Farben, Säfte und Gestalten giebt; sonst wären auch diese Dinge Zahlen und Einsen. Wären Jene der Sache näher getreten, so würden sie auch bei diesen Dingen die Ursache erkannt haben; denn auch hier ist dasselbe oder ein Aehnliches die Ursache.[1266]) Diese Versäumniss ist auch Schuld, dass sie

zur Grösse ihres Bildes und ist deshalb kein Vordersatz eines Schlusses, der allemal eine bestimmte Behauptung ist, dass das Prädikat dem Subjekte zukomme, und der kein blosses Verhältniss bezeichnet.

[1266]) Unter dieser Ursache meint A. den Stoff (*ὕλη*); so wie dieser schon bei den selbstständigen Dingen nach A. die Vielheit der Dinge bewirkt, so thut er es auch für die Vielheit der Beschaffenheiten. — Es ist indess dieser Stoff des A. ein höchst schwankender Begriff, der bald die blosse Seinsform, bald die blosse Möglichkeit, bald einen wirklichen Stoff, wie Wasser und Luft, bezeichnet, dem nur die bestimmtere Form fehlt. Deshalb ist dieser Begriff wegen seiner Biegsamkeit zwar sehr bequem zur Beseitigung der mancherlei Bedenken, die auftreten, aber nicht geeignet, die Natur der wirklichen Dinge zu erklären und die Erkenntniss derselben zu fördern. — Näher betrachtet sind die Vielen das Erste, und das E i n e ihr

bei ihrer Nachforschung nach dem Gegensatz des Seienden und der Eins, aus welchem mit dieser die Dinge entstanden sein sollen, die Beziehung und das Ungleiche als solches annehmen, obgleich diese weder Gegentheile noch Verneinungen von jenen sind, sondern nur eine einzelne Natur der Dinge, wie das Was und die Beschaffenheit. Auch hätten sie untersuchen sollen, weshalb die Beziehung ein Vieles und nicht Eines ist; so aber untersuchen sie zwar, wie die vielen Einsen neben der ersten entstanden, aber nicht, wie das viele Ungleiche neben dem einen Ungleichen entstanden. Dennoch gebrauchen sie die Beziehungen und sprechen von Grossem und Kleinem, von Vielem und Wenigem, aus dem die Zahlen geworden sein sollen, und von einem Langen und Kurzen, aus dem die Länge, von einem Breiten und Schmalen, aus dem die Fläche, von einem Tiefen und Flachen, aus dem das Körperliche geworden sein soll, und noch andere Arten der Beziehungen stellen sie auf. Was bewirkt aber, dass diese sich zu vielen gestalten?[1267])

---

begriffliches Stück, oder ihr Begriff, ist erst durch das Denken des Menschen gebildet; die Frage ist also für die realistische Auffassung nicht die: Wo sind die vielen Dinge hergekommen? sondern: Wo ist das Eine hergekommen, auf das der Mensch sie reduzirt hat? und da ergiebt sich die Auflösung leicht aus der Natur des begrifflichen Denkens. Das Viele wird dann aus diesem einen Begriff dadurch, dass die Unterschiede des Ortes oder der Zeit, die bei der Begriffsbildung abgetrennt worden sind, denselben wieder zugesetzt werden.

1267) Diese Forderung des A., dass Plato auch die Vielheit der Beziehungen hätte rechtfertigen sollen, ist insofern unbegründet, als A. selbst in dem vorgehenden Kapitel anerkannt hat, dass die Beziehungen gar nicht zu dem Seienden gehören. Wenn er dies auch etwas schwankend ausgedrückt hat, so liegt doch eben darin der Grund, dass diese Beziehungen, als blosse Formen des Denkens, zu keinen Vielen werden, so wie man dies von den vielen Menschen gegenüber dem Begriff Mensch sagen kann. Die Beziehungsform bleibt in ihrer Art immer nur eine im Denken, die den vielen Dingen nur im Denken übergezogen wird, ohne deshalb selbst ein Seiendes zu

Hieraus erhellt, dass man, wie gesagt, jedem ein dem Vermögen nach Seiendes unterstellen muss. Dies hat auch der Urheber dieser Lehre ausgesprochen; er setzte ein solches dem Vermögen nach, aber nicht an sich Seiende, was die Beziehung sein sollte, als hätte er die Beschaffenheit genannt, welche weder dem Vermögen nach die Eins noch das Seiende ist, noch die Verneinung der Eins und des Seienden, sondern selbst eine Art des Seienden ist. Allein bei seiner Untersuchung, wie die vielen Dinge geworden, hätte er sich, wie gesagt, nicht auf eine Kategorie beschränken und nicht blos ermitteln sollen, wie die vielen selbstständigen Dinge oder die vielen Beschaffenheiten geworden, sondern wie das Seiende zu Vielem geworden; denn das Seiende ist bald ein Selbstständiges, bald ein Zustand, bald eine Beziehung.[1267b]) Bei den übrigen Kategorien besteht ein besonderer Grund für das Dasein von Vielem; denn da sie, wenn ihr Unterliegendes zu Vielem wird oder Vieles ist, davon nicht trennbar sind, so werden auch die Beschaffenheiten und die Grössen zu Vielem. Dennoch muss jede Gattung des Seienden einen gewissen Stoff haben, nur ist er nicht trennbar von den selbstständigen Dingen.[1268])

Indess hat man bei den einzelnen Dingen einen Grund zu fragen, wie das Dieses zu Vielen werde, wenn es kein solches Dieses und keine solche Natur giebt, wie besprochen worden.[1268b]) Dies Bedenken hier besteht aber mehr darin, weshalb es der Wirklichkeit nach viele selbstständige Dinge giebt und nicht blos eines. Wenn nun das Dieses und das Grosse nicht dasselbe sind, so wird

werden oder an der Vielheit des Seienden Theil zu nehmen.

[1267b]) Hier erklärt A. die Beziehung wieder einfach für ein Seiendes, was mit seinen Ausführungen in dem vorgehenden Kapitel schlecht übereinstimmt.

[1268]) Bei der Beziehung hat A. in dem vorgehenden Kapitel ausdrücklich bemerkt, dass sie ohne Stoff sei.

[1268b]) A. meint: Wenn man das Ungleiche des Plato nicht als Grund des Vielen bei den Dingen zulässt, so ist die Frage schwer zu lösen, wenn man nicht den Stoff (ὕλη) als solche Ursache setzt, wie bereits wiederholt besprochen worden ist.

uns von Jenen nicht erklärt, weshalb die Dinge viele sind, sondern nur wie das Grosse Vieles ist. Denn alle Zahlen bezeichnen ein Grosses, und die Eins bedeutet, auch wenn sie kein Maass ist, das der Grösse nach Untheilbare. Sind nun das Grosse und das Was verschieden, so fehlt die Erklärung, woraus dieses Was entsteht, und wie es Vieles wird; sind sie aber identisch, so begegnet diese Behauptung vielen Bedenken.[1269])

Man könnte vielleicht auch die Untersuchung darüber fordern, woher man den Glauben nehmen solle, dass die Zahlen ein Sein haben. Für Denjenigen, welcher Ideen annimmt, geben diese einen Anhalt für das Sein der Zahlen, da jede Zahl eine besondere Idee ist und die Idee auch bei den übrigen Dingen in irgend einer Weise die Ursache ihres Seins ist. Diese Ansicht mag zur Zeit dahingestellt bleiben. Wer aber dieser Ansicht nicht beitreten kann, weil er die der Ideenlehre anhaftenden Bedenken kennt und deshalb das Sein von Ideal-Zahlen nicht annimmt, bei dem fragt es sich, worauf ein Solcher, der nur die mathematische Zahl zulässt, seinen Glauben, dass solche Idealzahlen bestehen, stützen soll, und was solche Zahlen für das Uebrige nützen. Der Begründer dieser Lehre sagt selbst, dass die Idealzahl Zahl von Nichts sei; er bezeichnet sie als eine für sich seiende Natur; auch zeigt der Augenschein, dass sie von Nichts Ursache ist, denn alle Lehrsätze der Arithmetik finden, wie gesagt, an den Sinnen-Dingen statt.[1269b])

1269) Indem Plato in seiner späteren Lehre die Ideen und die selbstständigen Dinge zu Zahlen macht, so hat er sie nur zu einem Quantitativen oder Grossen gemacht; die selbstständigen Dinge oder das Was derselben ist aber von ihrer Grösse verschieden; deshalb genügt die Platonische Erklärung von der Vielheit des Grossen nicht für die Erklärung der Vielheit der selbstständigen Dinge oder des Was. Dies ist der Sinn der Stelle.

1269b) „Zahl von Nichts" soll hier bedeuten, die Zahl sei kein Prädikat, werde von keinem Unterliegenden ausgesagt, sondern sei ein Selbstständiges, was nur als Subjekt ausgesagt werden kann. Dem entgegnet A., dass die Zahlen nicht von den Dingen trennbar sind, dass sie

Drittes Kapitel.

Die nun, welche Ideen annehmen und behaupten, dass sie Zahlen seien, der Annahme entsprechend, dass jedes Ding besonders neben seinen vielen Exemplaren bestehe, versuchen von einer jeden Eins zu sagen, wie und wodurch sie ist.[1270] Da jedoch dies weder nothwendig noch möglich ist, so kann man daraus auch nicht das Sein der Zahlen ableiten.[1271] Dagegen liessen die Pythagoräer, weil sie sahen, dass viele Bestimmungen der Zahlen den sinnlichen Körpern innewohnten, die Dinge wohl Zahlen sein, aber nicht getrennt, sondern die Dinge sollten aus Zahlen bestehen. Und weshalb? Weil die Eigenschaften der Zahlen in der musikalischen Harmonie und im Himmel sowie in vielen anderen Dingen bestehen. Wer dagegen nur die mathematischen Zahlen anerkennt, kann dergleichen nach seinen Voraussetzungen nicht behaupten und sagt nur, dass ohnedem es keine Wissenschaft von den Zahlen geben könne.[1272] Ich nehme dagegen an, dass eine solche stattfindet, wie ich oben be-

---

nur ein Prädikat derselben sind, und zwar auch von den sinnlichen Dingen, wie er Buch 13, Kap. 2 und 3 ausgeführt hat.

[1270]) Der Text ist hier wahrscheinlich verdorben; deshalb ist die Uebersetzung nicht ganz deutlich. Der Sinn ist, dass die Platoniker behaupten, die Ideen (jedes Ding) beständen neben den einzelnen Dingen besonders und für sich, und so versuchten, in ihnen eine Ursache für diese einzelnen Dinge zu bieten.

[1271]) D. h.: Giebt es also keine Ideen, so giebt es auch keine für sich bestehenden Idealzahlen, ein Satz, den A. schon am Schluss des vorgehenden Kapitels zu beweisen gesucht hat.

[1272]) A. meint: Die, welche nur die mathematischen Zahlen zulassen, aber sie von den Sinnendingen, abweichend von den Pythagoräern, trennen, können weder mit Plato Idealzahlen noch mit den Pythagoräern behaupten, dass die Dinge aus Zahlen bestehen, und sie stützen ihre Ansicht nur darauf, dass sie behaupten, ohne solche Zah-

merkt habe. Offenbar bestehen die mathematischen Zahlen nicht getrennt, denn sonst würden die Bestimmungen derselben nicht in den Körpern enthalten sein. In der letzteren Hinsicht kann man den Pythagoräern nichts anhaben; aber wenn sie aus den Zahlen die natürlichen Körper bilden, und aus dem, was keine Schwere oder Leichtigkeit hat, Dinge, die dies haben, so scheinen sie von einem anderen Himmel und anderen Körpern als den sinnlichen zu sprechen.[1273]) Diejenigen dagegen, welche die Zahlen zu etwas Besonderem machen, weil ihre Lehrsätze für die sinnlichen Körper nicht zutreffen, obgleich sie doch wahr sind und der Seele zusagen, nehmen deshalb an, dass sie sind und getrennt bestehen, und behaupten dies ebenso von den mathematischen Grössen.[1274]) Nun muss aber offenbar eine solche entgegengesetzte Behauptung auch zu Entgegengesetztem führen, und wer dies annimmt, hat daher die eben erwähnte Schwierigkeit zu heben, wie es möglich ist, dass, wenn die Bestimmungen der Zahlen durchaus nicht in den sinnlichen Dingen enthalten sind, sie doch darin angetroffen werden.[1274b]) — Andere nehmen an, dass, weil der Punkt die Grenze und das Aeusserste der Linie ist, und diese die Grenze der Fläche, und diese die Grenze des Körpers, deshalb auch dergleichen Naturen sein müssen.[1275]) Auch bei dieser

---

len für sich wäre keine Wissenschaft von denselben möglich, weil dann das Objekt für die Wissenschaft fehle.

[1273]) Die Zahlen haben nämlich keine Schwere, und wenn die Pythagoräer dennoch die schweren Körper daraus bilden, so entfernen sie sich völlig von der Natur, wie sie die Erfahrung zeigt, und machen sich eine eigene Natur und einen eigenen Himmel zurecht.

[1274]) Dies sind die in Erl. 1272 erwähnten Philosophen.

[1274b]) D. h. wie es möglich ist, dass die Lehrsätze der Zahlen für die sinnlichen Dinge volle Anwendung und Wahrheit haben, obgleich doch die Zahl etwas Besonderes sein soll, was nicht zu den sinnlichen Dingen gerechnet werden kann.

[1275]) D. h. sie folgern aus dem Dasein diese Bestimmungen als Grenzen, dass sie auch für sich bestehen müssen.

Ansicht muss man prüfen, ob sie nicht sehr schwankend ist; denn die Enden sind nichts Selbstständiges, sondern vielmehr nur Grenzen; denn es giebt ja auch eine Grenze des Gehens und der Bewegung überhaupt, und es müsste dann auch eine solche Grenze ein Dieses und ein Selbstständiges sein, was doch widersinnig ist. Aber selbst wenn diese Enden auch sind, so müssen sie doch alle an den Sinnendingen sein; denn von diesen hat diese Behauptung sie ausgesagt. Warum sollten sie dann aber getrennt bestehen? [1276]) — Ferner wird Jemand, der nicht zu leichtfertig verfährt, auch zu untersuchen haben, weshalb von allen Zahlen und den mathematischen Bestimmungen keine frühere auf die spätere einen Einfluss ausübt? Denn wenn es auch keine Zahlen giebt, so werden für Die, welche nur überhaupt das Mathematische annehmen, dennoch die stetigen Grössen bleiben, und wenn auch diese nicht sein sollten, so werden doch die Seelen und die sinnlichen Körper bleiben. Allein die Natur wird in ihren Erscheinungen schwerlich so ohne Zusammenhang sein wie ein schlechtes Trauerspiel. [1277]) Diesem Fehler

---

1276) Diese Widerlegung der auf strengen und folgerechten Schlüssen beruhenden Behauptungen der Gegner, welche A. hier bietet, ist, wie so oft von ihm geschieht, aus der rohesten Erfahrung und Meinung des täglichen Lebens entnommen. Weil diese Behauptung der Gegner dem gewöhnlichen Vorstellen unfassbar scheint, deshalb soll sie unwahr sein. Dies ist keine Widerlegung. Wenn A. zugeben muss, dass diese Grenzen an den Dingen bestehen, so hätte er andere Beweise als solche Trivialitäten für ihre Untrennbarkeit beibringen müssen. Mit solchen, dem gewöhnlichen Vorstellen entlehnten Gründen könnte auch sein stoffloses, nur sich selbst denkendes göttliches Wesen widerlegt werden; denn auch bei diesen Gedanken findet das gewöhnliche Vorstellen dieselbe Schwierigkeit und meint, dass die blosse Form ohne Stoff nicht bestehen könne.

1277) Zur Erläuterung dient die Stelle Buch 7, Kap. 2, wo diese Ansicht dem Speusipp zugeschrieben wird. Indem Dieser für jede Art von Dingen besondere Anfänge setzte, zerriss er den Zusammenhang in der Natur.

entgehen Die, welche Ideen annehmen, weil sie die stetigen Grössen aus dem Stoff und aus der Zahl entstehen lassen, und zwar aus der Zwei die Länge und aus der Drei etwa die Fläche und aus der Vier oder anderen Zahlen, was gleichgültig ist, die Körper. Sollen nun diese so entstandenen Dinge Ideen sein? oder wie verhält es sich mit ihnen, und wie verbinden sie sich mit den Dingen? Offenbar in keiner Weise, wie auch bei den mathematischen Bestimmungen eine Verbindung nicht stattfindet.[1278]) Auch giebt es keinen Lehrsatz über sie, wenn man nicht auch an den mathematischen Lehrsätzen rütteln und eigene Meinungen darüber aufstellen will. Es ist aber nicht schwer, beliebige Voraussetzungen zu machen und eine lange Beweisführung daran zu ketten. Diese Philosophen fehlen, indem sie das Mathematische in der angegebenen Weise noch zu den Ideen hinzuverlangen; dagegen haben Die, welche zuerst zwei Arten von Zahlen annahmen, die Idealzahlen und die mathematischen, in keiner Weise angegeben und können es auch nicht, wie und woraus die mathematische Zahl entsteht. Sie stellen sie zwischen die Ideal- und die sinnliche Zahl. Entsteht sie nun aus dem Grossen und Kleinen, so ist sie dieselbe mit der Idealzahl; während sie doch aus einem anderen Grossen und Kleinen sein muss, weil sie die stetigen Grössen erzeugt. Wird die mathematische Zahl aber zu etwas Anderem gemacht, so erhält man mehrere Elemente, und wenn eine Eins für jede Art der Anfang ist, so giebt es für diese mehreren Einsen eine gemeinsame Eins.[1279])

[1278]) A. kommt hier auf die Schwierigkeit zurück, die in dem „Theilhaben" (*μετεχειν*) der Einzeldinge an ihren Ideen liegt; er rügt den fehlenden Uebergang der Ideen zu den einzelnen Dingen, und der Idealzahl zu den einzelnen Zahlen.

[1279]) A. rügt hier an der Platonischen Lehre, dass sie zu verschiedenen Anfängen für die verschiedenen Klassen von Dingen führe; die Ideen, die sinnlichen Dinge und die mathematischen in der Mitte haben dann jede Klasse ihre besondere Eins als Anfang; aber, sagt A., solche mehrere Einsen hätten dann wieder eine höhere (gemeinsame) Eins über sich und wären also keine Anfänge.

Auch muss man untersuchen, wie die Eins so zu vielen Einsen werden kann, zumal da nach der Ansicht Jener die Zahl nur aus der Eins und der unbestimmten Zwei werden kann.

Alles dies ist aber widersinnig und widerspricht sich selbst und dem Wohlbegründeten. Es erinnert an die „lange Rede" des Simonides; denn die lange Rede entsteht wie die Rede der Sklaven, wenn man nichts Gesundes spricht.[1280] Das Grosse und Kleine als Elemente scheinen selbst laut zu bezeugen, dass sie mit Gewalt herbeigezogen worden; denn sie können in keiner Weise die Zahl erzeugen, als nur die auf Verdoppelung der Eins beruhende.[1281] Es ist auch verkehrt, eine Entstehung der ewigen Dinge anzunehmen; ja, es ist dies eine Unmöglichkeit.[1282] Ob nun die Pythagoräer eine solche Entstehung[1283] annehmen oder nicht, darüber kann man nicht in Ungewissem sein; denn sie sagen deutlich, dass, nachdem die Eins gebildet worden (sei es aus Flächen oder aus Farbe oder aus Samen oder aus etwas, was sie selbst nicht angeben können), der nächste Theil des Unbegrenzten von der Eins als der Grenze angezogen und begrenzt worden sei. Da sie indess hier von der Weltentstehung handeln und Naturbetrachtungen anstellen, so ist es billig, diese Ansichten bei Gelegenheit der Untersuchungen über die Natur zu prüfen und deshalb in der jetzigen Untersuchung bei Seite zu lassen, in der die An-

---

[1280]) Der alte Kommentator Alexander sagt zu dieser Stelle: Simonides ahmt in seinen Reden, denen er die Ueberschrift: „Ungeordnete Reden" gegeben hat, die Reden der Sklaven nach, die etwas zerbrochen haben und nun sich gegen ihren Herrn mit langen und einander widersprechenden Reden zu entschuldigen suchen, indem sie immer die Wahrheit zu umgehen streben.

[1281]) Man vergl. Buch 13, Kap. 8, wo A. denselben Gedanken ausspricht.

[1282]) Die Idealzahlen entstehen nämlich nach Plato aus höheren Anfängen, nämlich aus der Eins und der unbestimmten Zwei, und dennoch sollen die Idealzahlen nach Plato ewig sein.

[1283]) Nämlich der ewigen Dinge.

fänge des Unbeweglichen aufgesucht werden und also nur die Entstehung solcher Zahlen zu erforschen ist. [1284])

Viertes Kapitel.

Von dem Ungeraden behaupten sie keine Entstehung, so dass sie offenbar nur das Gerade als entstanden ansehen. Einige lassen das erste Gerade aus dem gleichgemachten Ungleichen des Grossen und Kleinen hervorgehen. Sie müssen deshalb die Ungleichheit noch vor das Gleichgewordene setzen; denn wenn diese immer gleichgemacht gewesen wären, so hätten sie früher nicht ungleich gewesen sein können, weil bei dem Immerseienden es kein Früher giebt. Hieraus erhellt, dass sie nicht der wissenschaftlichen Erkenntniss wegen die Entstehung der Zahlen annehmen. [1285])

Eine schwierige Frage, die, selbst gut gelöst, leicht Tadel erfährt, ist die, wie die Elemente und die Anfänge sich zu dem Guten und Schönen verhalten; näher die Frage, ob das, was ich von jenen das Gute selbst und das Beste nenne, zu den Anfängen gehört oder nicht, sondern späteren Ursprungs ist? [1286]) Letzterer Ansicht

[1284]) D. h. den unbewegten oder ewigen Zahlen, welche Untersuchung in dem folgenden Kapitel geschieht.

[1285]) In einzelnen Wissenschaften, z. B. in der Geometrie, lässt man verwickelte Figuren aus einfachen entstehen; damit ist keine zeitliche Entstehung derselben in dieser Weise gemeint, sondern nur eine Auflösung und Wiederverbindung innerhalb des Denkens, also nur behufs der wissenschaftlichen Erkenntniss. Eine solche Wendung will aber A. hier für die Platoniker nicht zulassen; er meint, sie hätten eine wirkliche zeitliche Entstehung des Geraden bei ihrer Lehre im Sinne gehabt. — Dies ist der Sinn der Stelle.

[1286]) A. tritt hier endlich aus jenen leeren Abstraktionen und halb mythischen Lehren der Pythagoräer und Platoniker heraus und kommt auf die interessante und in

scheinen einige der jetzigen Gotteslehrer zu sein, welche die Frage verneinen und annehmen, dass erst nach Vortritt der Natur der seienden Dinge das Gute und Schöne

---

der Philosophie viel behandelte Frage, ob das Gute in der Welt der Anfang derselben oder ihr Resultat ist, ob das System der Emanation oder der Evolution gelte. A. nimmt das Erstere an; Hegel lässt das Gute sich aus dem leeren Sein und Nichts allmählich entwickeln; Hegel nimmt dies aber mehr im Sinne der logischen Entwickelung, während A. ein reales, zeitliches erstes Sein des Guten behauptet.

Diese Untersuchung geräth zugleich in das Spiel metaphysischer Hypothesen, wenn man das Gute als ein selbstständiges Seiende anerkennt, oder auch nur als ein Absolutes, was in einem Wesen als Attribut desselben besteht. Die grosse Frage ist: Hat das Gute einen Grund und welches ist dieser? Oder, wenn dies nicht der Fall ist, woran kann der Mensch das Gute erkennen? Bekanntlich besteht auch in der christlichen Theologie der Streit, ob Gott das Gute gebiete, weil es gut sei, oder ob etwas erst dadurch gut werde, weil Gott es gebiete. Die erste Annahme stellt das Gute als das Höhere hin, dem selbst Gott sich zu fügen hat; er schafft es nicht, sondern verbreitet es nur. Die letztere Annahme vermeidet diese Beschränkung des unendlichen Gottes, allein sie nimmt dem Guten seine absolute und innere Heiligkeit, weil nun nicht mehr sein Inhalt, sondern die Aeusserlichkeit, dass Gott es als Gebot erlässt, dessen Inhalt zu dem Guten macht. Man hat diese Schwierigkeit dadurch zu umgehen gesucht, dass man das Gute in seinem Inhalt zu einem Inhalt Gottes selbst erhob. Damit hat auch Stahl in seiner Rechtsphilosophie sich herauszuhelfen gesucht. Allein diese Lösung ist nur scheinbar; gehört das Gute in seinem festen Inhalte zu dem Wesen Gottes, so ist offenbar die Allmacht Gottes damit aufgehoben; denn dieser Inhalt ist dann eine Schranke für Gott, selbst wenn es auch seine eigene Schranke ist; er kann dann das Böse nicht wollen, und zwar nicht vermöge seiner Freiheit, sondern weil das Gute als solches ihm die Schranke seines Willens zieht. Das Gute bleibt dann immer das Höhere gegen den Willen Gottes; der Wille

erschienen sei. Bei dieser Ansicht entgehen sie einer wirklichen Schwierigkeit, in welche Die gerathen, welche, wie von Manchen geschieht, die Eins als Anfang setzen.

---

erhält seine Richtung und seine Leitung nur von dem festen, in Gott bestehenden Guten. Diese Ansicht führt also immer zur ersten Ansicht zurück und zeigt, dass diese Gegensätze der zuerst genannten beiden Alternativen unversöhnlich sind. Deshalb kann man diesem Dilemma nur ausweichen damit, dass man das Gute als kein Absolutes anerkennt, d. h. dass das Gute nur für den Menschen besteht und aus der Schwäche seiner Natur gegenüber den erhabenen Mächten und Autoritäten hervorgeht; diese unermessliche Uebermacht derselben weckt die Achtungsgefühle für die Gebote dieser Autoritäten, und der Mensch nimmt die Gebote dieser erhabenen Mächte in Achtung als das Sittliche hin, gleichviel, welches deren Inhalt ist. Diese Ansicht verletzt allerdings das sittliche Gefühl des Einzelnen, dem es unentbehrlich ist, das Gute seinem Inhalte nach für das Heilige und Absolute zu halten; allein dieses Gefühl ist kein Kriterium der Wahrheit und deshalb kein begründeter Einwurf. Nur diese Auffassung vermag alle hier auftretenden Schwierigkeiten zu lösen, das volle Verständniss der sittlichen Welt zu gewähren und dabei die ethischen Prinzipien aus dem Natürlich-Seienden abzuleiten und so die Spaltung und den Gegensatz des Natürlichen und Sittlichen aufzuheben, an dem die Philosophie seit ihrem Entstehen krankt. Alle Philosophen, welche, wie Epikur, Spinoza, die Encyklopädisten und Bentham, das Sittliche aus der Lust ableiten, sind dabei von dem instinktiven Gedanken geleitet worden, dass diese Kluft zwischen Natur und Sittlichkeit nicht bestehen dürfe; allein sie haben diese Kluft nicht anders zu tilgen vermocht, als dass sie das Sittliche selbst zerstörten und in das blos Kluge und Nützliche verwandelten. Dies widerspricht aber dem Bewusstsein und der inneren Erfahrung eines Jeden; deshalb kommt es darauf an, dieses sittliche Gefühl, was mit der Lust und Klugheit nichts gemein hat, dennoch aus dem Natürlichen, d. h. aus der Lust abzuleiten. Diese anscheinende Unmöglichkeit verschwindet, wenn das Gute und Sittliche für den Menschen seine Quelle in der erhabenen Macht

Diese Schwierigkeit entsteht nicht daraus, dass sie das Gute dem Anfange als innewohnend setzen, sondern daraus, dass sie die Eins als Anfang, und als Anfang im

---

eines Gebietenden hat. Für diesen Gebietenden wird sein Gebot nur durch seine Lust bestimmt; aber für den Menschen, der dieses Gebot in Achtung empfängt, wird durch diese Erhabenheit des Gebieters es zu einem Sittlichen. Es ist die Folge der der menschlichen Seele innewohnenden Achtungsgefühle. Diese Gefühle sind für ihn die Quelle seines sittlichen Handelns; sie stellen sich den Gefühlen der Lust entgegen und bestimmen neben diesen sein Wollen und Handeln. Zugleich aber haben diese Achtungsgefühle eine äussere Ursache, und diese ist die unermesslich grosse Macht eines Gebietenden. Diese Macht und nicht der innere Werth der Gebote ist es, welche die Achtung vor denselben in dem Menschen erweckt und dadurch die Befolgung dieser Gebote aus Achtung vor denselben zu einem Sittlichen für den Menschen macht. Diese Achtungsgefühle bilden die Brücke, welche die Kluft zwischen dem Sittlichen und dem Natürlichen überbrückt; sie sind, wenigstens in dieser Ausbildung, nur eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele; die Thierseelen zeigen nur leise, kaum bemerkbare Spuren odér Anfänge dieser Gefühle; deshalb wird das Handeln der Thiere nur durch die Lust und den Schmerz bestimmt, und es fehlt ihnen das Sittliche. Nur bei den höheren Thieren, wie z. B. bei den Jagdhnnden, kann man Anfänge davon bemerken. In B. XI. ist diese Ansicht weiter ausgeführt worden. An ihrer Hand wird sich nun leicht das Ungenügende der hier von A. entwickelten Ansicht zeigen lassen. A. war, wie Plato, noch ganz in der Sittlichkeit seines Volkes und seiner Zeit befangen; als Mensch und Bürger war dies seine Pflicht; aber als Philosoph hätte er bemerken sollen, dass der sittliche Inhalt bei den verschiedenen Völkern ein durchaus verschiedener ist, und dass er in keinem Volke ein fester ist, sondern sich in einer steten, wenn auch leisen Veränderung befindet. Damit fällt das in der Brust waltende sittliche Gefühl als philosophische Basis des Inhaltes des Sittlichen; denn dieses Gefühl kann sonst in verschiedenen Völkern und Zeiten mit gleichem Rechte für den entgegen-

Sinne eines Elementes setzen und die Zahl aus der Eins werden lassen.[1287]) Auch die alten Dichter stimmen jener Ansicht bei, indem sie nicht die ersten Dinge, wie die Nacht und den Himmel oder das Chaos oder den Okeanos, sondern den Zeus als Herrscher aufführen.[1288]) Indess kamen diese Dichter zu dieser Ansicht dadurch, dass sie die Herrscher der Dinge wechseln liessen;[1289])

---

gesetzten Inhalt als Basis und Rechtfertigung aufgestellt werden. Fällt aber diese Basis, so fallen auch alle Begründungen des sittlichen Inhaltes, die von Plato und Aristoteles in ihren ethischen Werken dafür gegeben werden; sie stützen sich alle entweder auf das sittliche Gefühl ihres Volkes und ihrer Zeit oder auf den Nutzen. Den deutlichsten Beleg geben dazu die Dialoge des Sokrates in den Memorabilien des Xenophon. Dass nun der Nutzen nicht zu dem Begriffe der Pflicht und Tugend führen kann, ist seit Kant nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Deshalb steht der wissenschaftliche Werth der ethischen Werke dieser beiden grössten Philosophen des Alterthums so tief; deshalb erfreut sich an ihnen allerdings der einfache sittliche Mensch, wie sich der fromme Christ an der Bibel erbaut; er findet in ihnen das, was auch seine Brust erfüllt und seine sittliche Stärke ausmacht; allein für den Philosophen sind sie ein hohles Gerede, was nicht bemerkt, dass hundert Meilen weiter oder hundert Jahre später das Entgegengesetzte mit denselben Gründen als sittlich vertheidigt werden kann.

1287) A. setzt nämlich das Gute als Anfang und auch als einem Anderen, nämlich seinem Gotte innewohnend; der Fehler seiner Gegner besteht also nach seiner Ansicht nur darin, dass sie nicht einen Gott, sondern die blosse Eins als das setzen, dem das Gute innewohnt, und dass sie diese Eins nicht als eine Form (εἶδος), sondern als Element, d. h. als Stoff (ὕλη) behandeln.

1288) Indem Zeus als Herrscher das Gute enthält, aber erst der späteren Entwickelung der Welt angehört, stimmen diese Dichter Denen bei, welche das Gute nicht als Anfang setzen.

1289) A. will damit sagen, dass diese Ansicht der alten Mythe ohne philosophische Begründung ist und sich mehr zufällig eingestellt hat.

aber die halben Dichter, die nicht Alles mythisch darstellen, wie Pherekides und einige Andere, setzen das erste Erzeugende als das beste, und auch die Magier und einige spätere Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, machten der Eine die Freundschaft zu einem Element und der Andere die Vernunft zu dem Anfang.[1289b]) Von den Philosophen, welche das Sein unbewegter Dinge[1290]) annehmen, lassen einige die Eins als solche auch das Gute als solches sein, und das Gute soll wesentlich die Eins sein.

Die Frage ist nun, welcher Ansicht man beitreten solle? Es wäre nun wunderbar, wenn dem Ersten und Ewigen und Sich-selbst-Genugsamen dieses Erste und Selbstgenügende und das Heil nicht als ein Gutes zukäme; nur weil es sich wohl befindet, ist es unvergänglich und sich selbst genug. Die Annahme eines solchen Anfangs dürfte daher die wahre sein.[1291]) Dagegen ist es unmöglich, dass dieser Anfang die Eins oder, wenn dies nicht, dass er ein Element und ein Element der Zahlen sei; denn es zeigen sich dann viele Schwierigkeiten. Manche haben deshalb diese Ansicht aufgegeben, indem sie zwar dabei blieben, dass die Eins erster Anfang und Element sei, aber nur von der mathematischen Zahl. Bleibt man aber bei dieser Ansicht, so werden alle Einsen zu einem Guten, und es giebt dann einen grossen Reichthum von Gutem. Ferner sind die Ideen, da sie Zahlen sind, auch eine Art Gutes. Nun kann man aber Ideen annehmen, für was man will. Setzt man nun Ideen nur

[1289b]) Die Freundschaft und die Vernunft enthalten nach A. schon das Gute in sich. Unter den Magiern sind die Perser und die Anhänger des Zoroaster zu verstehen, der in Ormuz ein gutes und in Ariman ein böses Prinzip setzte.

[1290]) Darunter sind die Ideen zu verstehen; A. kommt hier nochmals auf Plato zurück. Der Text scheint verdorben zu sein.

[1291]) Die Schwäche dieser Begründung liegt auf der Hand; auch hier appellirt A. an die herrschenden Meinungen der Menge und an das sittliche Gefühl, welche indess beide kein philosophisches Fundament abgeben können, wie Erl. 1286 dargelegt worden ist.

für das Gute, so sind die Ideen kein Selbstständiges;[1291 b]) nimmt man aber Ideen auch von den selbstständigen Dingen an, so werden alle Thiere und Pflanzen, und was an diesen Theil hat, ein Gutes. Solche verkehrte Folgen ergeben sich. Ferner ist dann das entgegengesetzte Element, sei es die Menge oder das Ungleiche und das Grosse und Kleine, das Böse selbst; deshalb vermied es jener Philosoph,[1292]) das Gute mit der Eins zu verbinden; denn dann müsste, da alle Entstehung ans dem Entgegengesetzten erfolgt, das Schlechte die Natur der Menge sein. Dagegen ergiebt sich für Die, welche das Ungleiche als die Natur des Bösen annehmen, dass alle Dinge mit Ausnahme der Eins als Eins an dem Bösen Theil haben, und dass die Zahlen mehr als die stetigen Grössen an dem reinen Bösen Theil haben, und dass das Böse der Ort des Guten ist nnd an dem Guten Theil hat, und dass es nach seinem eigenen Untergange strebt; denn das Entgegengesetzte ist verderblich für sein Entgegengesetztes, und wenn der Stoff jedes dem Vermögen nach ist, wenn z. B. das Feuer dem Vermögen nach der Stoff des wirklichen Feuers ist, so wird das Böse das Gute selbst, dem Vermögen nach, sein.[1293]) Diese Folgen kommen alle davon, dass Jene theils alle Anfänge zu Elementen, theils zu

---

[1291 b]) Weil dann das Dasein der Ideen von etwas Anderem, nämlich dem Guten, bedingt ist.

[1292]) Damit ist wahrscheinlich Speusipp gemeint; da A. diese Ansicht schon kurz vorher angeführt hat, so kann er sagen: jener Philosoph.

[1293]) Die Zahlen haben nach dieser Ansicht mehr Theil am Bösen, weil sie dem Ungleichen näher stehen als die Linien und Flächen, ihrer genetischen Ableitung nach. Das Böse ist dann der Ort des Guten, weil der Stoff der Ort der Form ist. Der Stoff strebt nach der Form; also das Böse nach seiner eigenen Vernichtung. Das Böse als Stoff ist dann schon dem Vermögen nach das Wirkliche, und somit das Böse dem Vermögen nach das Gute. — Dergleichen Widerlegungen wollen nicht viel sagen; sie ruhen sämmtlich auf Sätzen, die A. sich selbst erst zurecht gemacht hat, und die theils aus Verkehrung der Beziehungsformen in ein Seiendes, theils aus Induktionen auf ungenügenden Unterlagen hervorgegangen sind.

Gegensätzen machen, theils daraus, dass sie die Eins zu einem Anfange machen, theils daraus, dass sie die Zahlen zu den ersten selbstständigen Dingen erheben, die getrennt bestehen und Ideen sein sollen.

Fünftes Kapitel.

Wenn es somit gleich unmöglich ist, das Gute in dieser Weise zu den Anfängen zu stellen oder nicht zu stellen, so erhellt, dass die Anfänge und die ersten selbstständigen Dinge hier nicht richtig aufgestellt sein können. Auch würde man nicht richtig verfahren, wenn man die Anfänge des Universums den Anfängen der Thiere und Pflanzen gleichstellte, weil das Vollendetere immer aus dem unbestimmteren Unvollendeten hervorgehe und deshalb auch mit den ersten Anfängen es sich so verhalten müsse, so dass dann selbst die Eins-an-sich noch kein Seiendes darstellen würde. Vielmehr sind auch dort die Anfänge, aus denen das Lebende entsteht, vollkommen; denn der Mensch erzeugt den Menschen, und der Samen ist nicht das Erste.[1294]) Auch ist es verkehrt, den Ort zugleich mit den Körpern und dem Mathematischen entstehen zu lassen (denn der Ort gehört den Einzeldingen an, und deshalb sind diese örtlich trennbar; dagegen sind die

---

[1294]) Dieser Einwurf ist sophistisch, weil es sich nicht um die Mittelglieder der Reihe handelt, wo man allerdings beliebig den Vater oder den Samen als Ursache des Kindes ansehen kann, sondern um den Anfang der Reihe; es fragt sich, welches war da eher? und da ist die Annahme des A. weniger gerechtfertigt als die andere, weil der Mensch als Erstes ein weit kunstvolleres Werk ist als der Samen. — Solcher Streit ist indess ein leeres metaphysisches Spiel, das nicht werth ist, dass man darum Worte verliert; vielmehr erhellt, dass, wenn Mensch und Samen einander bedingen, beide ihren Ursprung aus einem Dritten ableiten müssen, wie die moderne Wissenschaft es thut.

mathematischen Gegenstände an keinem Orte) und zu sagen, dass sie wo sind, aber nicht anzugeben, welches der Ort ist. Auch hätten Die, welche die Dinge aus Elementen ableiten und die Zahlen zu den ersten Elementen der Dinge machen, auseinandersetzen sollen, wie das Eine aus dem Anderen wird, und so die Weise angeben sollen, wie die Zahlen aus den Anfängen entstehen. Soll dies etwa durch Mischung geschehen? Allein nicht Alles ist mischbar und das Entstandene von den Elementen verschieden, und die Eins könnte dann nicht getrennt und als eine andere Natur bestehen, was sie doch wollen. Oder etwa durch Zusammensetzung, wie die Silbe? Allein dann müsste die Zahl eine Lage haben,[1295]) und man würde dann die Eins und die Menge von einander gesondert sich vorstellen.[1296])

Dies also soll die Zahl sein, die Eins und die Menge oder die Eins und das Ungleiche. Allein das Aus-etwas-bestehen kann bedeuten, dass dieses Etwas darin enthalten sei, oder es kann auch diese Bedeutung nicht haben; wie ist es nun bei der Zahl zu verstehen? Ein Bestehen aus Anderem findet nur bei Denjenigen statt, was eine Entstehung hat. Soll es also vielleicht sich so wie bei dem Samen verhalten? Allein dem steht entgegen, dass von einem Untheilbaren nichts abgehen kann.[1297]) Oder soll das Entstehen der Zahl so stattfinden wie bei dem Entstehen von Etwas aus seinem Gegentheil, wo letzteres nicht bleibt? Allein in solchen Fällen bleibt etwas Anderes unterliegend.[1298]) Wenn also die Eins von Diesem

---

[1295]) Denn bei der Silbe entscheidet z. B. die gegenseitige Stelle der Buchstaben; ab und ba haben dieselben Elemente, allein eine verschiedene Stellung zu einander; deshalb ist die Silbe in beiden verschieden.

[1296]) Bei dem Zusammengesetzten sind die Elemente nur räumlich einander genähert; aber sie treten noch als unterschieden für die Betrachtung hervor; dies ist bei den Zahlen aber nicht der Fall.

[1297]) Die Eins ist untheilbar, hat keine Bestandtheile, kann deshalb auch keinen Samen aus sich entlassen.

[1298]) Wenn auch z. B. das Grüne gelb wird, so bleibt doch das Blatt des Baumes auch bei dem gelb gewordenen das Unterliegende.

der Menge, von dem Anderen dem Ungleichen als gegentheilig gegenübergestellt wird, wobei die Eins als das Gleiche genommen wird, so wird die Zahl aus Gegentheiligem entstehen; dann muss aber Etwas beharren, aus dem die Zahl entstanden und was von der gewordenen Zahl verschieden ist. Aber wie kommt es dann, dass alles Andere, was aus Gegentheiligem wird, oder von dem ein Gegentheil besteht, untergeht, selbst wenn es aus Allen entstanden wäre, die Zahl aber nicht untergeht? Hierauf geben sie keine Antwort. Dennoch wirkt das Gegentheilige, mag es darin sein oder nicht, vernichtend; so hebt z. B. der Streit die Mischung auf, und doch sollte dies nicht sein, da die letztere dem Streit nicht entgegengesetzt ist.

Auch wird nichts darüber bestimmt, wie die Zahlen die Ursachen der Dinge und des Seins werden, ob dies in der Weise der Grenze geschehen soll, wie die Punkte die Grösse bestimmen, oder so, wie Eurytos[1299]) jedem Dinge seine bestimmte Zahl gab, also z. B. diese Zahl dem Menschen, jene dem Pferde, wobei er gleich Denen, welche die Zahlen in die Gestalt eines Dreieckes oder Viereckes ordnen, die Gestalt der Pflanzen mit Rechensteinen abbildete; oder weil ein Verhältniss oder eine Harmonie der Zahlen besteht, und so etwas auch der Mensch und die anderen Dinge sind? Aber in welcher Weise sind da die Eigenschaften, z. B. das Weisse, das Süsse, das Warme Zahlen? Allein es ist klar, dass die Zahlen keine selbstständigen Dinge und keine Ursachen der Gestalt sind; denn der Begriff ist das Seiende, die Zahl ist aber hier nur der Stoff. So ist z. B. die Zahl nur insofern das Seiende des Fleisches oder Knochens,

---

1299) Eurytos war ein Pythagoräer, der die Zahlenlehre in seiner Weise weiter ausbildete. Man hatte bereits bemerkt, dass gewisse Zahlen sich in der Gestalt eines Dreiecks, andere in der eines Viereckes darstellen lassen, wenn man ihre Einsen als Punkte neben einander stellte. Dies benutzte Eurytos und suchte so die Gestalt der Pflanzen und Thiere aus solchen Einsen (Rechensteinen) zu bilden und daraus dann zu rechtfertigen, dass diejenige Zahl das Wesen und Sein des Thieres sei, dessen Gestalt mit seinen figurirten Einsen stimmte.

als darin drei Theile des Feuers und zwei Theile der Erde sind, und so ist die Zahl immer die Zahl von etwas und in diesem Sinne auch feurig oder erdig oder aus Einsen bestehend; aber das Seiende liegt in dem Verhältniss dieser Menge zu jener Menge bei der Mischung, und dieses ist keine Zahl, sondern ein Mischungsverhältniss von körperlichen oder sonst wie beschaffenen Zahlen.[1300]

Sonach ist die Zahl auch nicht durch eine Wirksamkeit Ursache, und dies gilt sowohl von der Zahl überhaupt wie von der aus Einsen bestehenden;[1301] ebensowenig ist sie Stoff oder Begriff und Form der Dinge, und auch als Zweck kann sie nicht aufgefasst werden.

1300) Auch hier macht nur die Schwerfälligkeit des Ausdrucks den an sich einfachen Gedanken unverständlich. A. stellt der Lehre, dass die Verhältnisse der Zahlen das Wesen der Dinge bilden, den richtigen Einwurf entgegen, dass diese Verhältnisse nur Beziehungen sind. Damit ist für die realistische Auffassung der Dinge Alles gesagt; denn als Beziehung sind diese Verhältnisse eben nur eine Form im Denken und kein Seiendes. Allein da A. noch immer schwankt, ob die Beziehung (*πρός τι*) ein Seiendes ist oder nicht, so kann er diesen Grund nicht rein geltend machen; er liegt aber doch seiner Ausführung zu Grunde, indem er sagt, das Mischungsverhältniss verlangt körperliche oder sonst wie beschaffene Zahlen, d. h. es verlangt eine seiende Unterlage, von der es ausgesagt werden kann; es ist also nicht selbst diese Unterlage oder dieses Seiende. — Dies Alles trifft natürlich den tieferen Gedanken der Pythagoräer nur sehr oberflächlich, wie immer, wenn man ein fremdes System aus einem anderen davon ganz verschiedenen widerlegen will. — Uebrigens scheint der Text der Stelle vielfach verdorben zu sein.

1301) A. meint, dies gilt sowohl von den Idealzahlen wie von den mathematischen Zahlen.

Sechstes Kapitel.

Auch kann die Frage entstehen, was das von den Zahlen kommende Gute ist, und ob es die nach Zahlen, seien es gerade oder ungerade, stattfindende Mischung ist? 1302) Nun ist aber das Honigwasser um nichts gesünder, wenn es nach dem Verhältniss von Drei zu Drei gemischt ist, vielmehr ist es wohl zuträglicher, wenn es nach keinem Verhältniss gemischt, sondern wässerig oder der Zahl nach ungemischt ist. 1303) Ferner beruhen die

1302) Die Pythagoräer leiteten das Gute in den Dingen von dem Zahlenverhältniss ab, in dem ihre Elemente in ihnen gemischt waren; insbesondere wurde Werth darauf gelegt, ob die Mischung in geraden oder ungeraden Zahlen besteht, ob das Verhältniss genau in Zahlen bestimmt ist oder nicht u. s. w. So ist Honigwasser in gerader Zahl gemischt, wenn zwei Theile Honig und zwei Theile Wasser darin sind, oder zwei Theile Honig und vier Theile Wasser; in ungerader, wenn der Honig zu drei, das Wasser zu zwei oder vier Theilen darin ist. Dagegen erhebt A. hier seine Einwendungen.

1303) Unter „nach keinem Verhältniss gemischt" ist eine Mischung zu verstehen, wo die Elemente nicht nach einem bestimmten Zahlenverhältniss vorher gemessen und danach gemischt worden, sondern wo man blos nach ungefähr oder nach dem Instinkt des Kranken oder nach dem Wohlgeschmack die Stoffe zusammengeschüttet. Dasselbe ist wohl auch unter „der Zahl nach ungemischt" zu verstehen. Dieser Einwand des A. ist ebenfalls nur aus dem gewöhnlichen Vorstellen des Lebens hergenommen; da meint man, es könne auf solche scharfe oder genaue Zahlenverhältnisse nicht ankommen. Allein die Wissenschaft hat solche Meinungen schon längst widerlegt; die Aerzte verschreiben ihre Rezepte nach sehr genau bestimmten Quantitäten und Gewichten, und in der Chemie ist jetzt eines ihrer Grundgesetze, dass die Mischungsverhältnisse der Elemente zu Säuren, Salzen und anderen zusammengesetzten Körpern nur in arithmetisch genau bestimmten Verhältnissen oder in Aequivalenten erfolgen.

Verhältnisse bei den Mischungen in einer Addition der Zahlen und nicht in einer Multiplikation; es werden drei Theile zu zweien zugesetzt, aber nicht dreimal zwei Theile; denn in dem Vervielfachten bleibt die Gattung dieselbe, und durch das Element A muss das Produkt A B G, und durch D das Produkt D E Z gemessen werden, und überhaupt muss Alles durch ein Identisches gemessen werden.[1304]) Es kann also die Zahl des Feuers B E G Z, und die Zahl des Wassers nicht zweimal drei sein.[1305]) Ist es aber nothwendig, dass Alles an einer Zahl Gemeinschaft habe, so müssen viele Dinge identisch werden, und dieselbe Zahl ist dann in diesem und in jenem Dinge enthalten.[1306]) Ist nun diese Theilnahme an der Zahl der Grund, und beruht das Dasein des Dinges hierauf? oder ist dies unbekannt? So haben z. B. die Umläufe der Sonne eine bestimmte Zahl und ebenso die des Mondes; auch hat jedes Lebendige eine Zahl seines Lebens und seines Alters; was hindert nun, dass einige dieser Zahlen Quadratzahlen, andere Kubikzahlen sind, und dass einige einander einfach gleich, andere doppelt so gross seien?

[1304]) Die Pythagoräer gaben das Zahlenverhältniss der Mischung in Form der Multiplikation an, z. B. dreimal zwei; dies tadelt A. und meint, es könne hier das Verhältniss nur in der Form einfacher Zahlen angegeben werden; also nicht dreimal zwei, sondern drei zu zwei. Dies ist selbstverständlich; benannte Zahlen können nicht mit benannten Zahlen multiplizirt werden; allein schwerlich werden die Pythagoräer den Satz in dem Sinne gemeint haben, wie A. ihn hier bekämpft. Die Buchstaben sind übrigens hier als Zahlen zu nehmen; im Griechischen sind sie die Zeichen der Zahlen; A ist das Zeichen der 1, B das Zeichen der 2, G (Gamma) das Zeichen der 3 u. s. w.

[1305]) Feuer und Wasser galten den Pythagoräern als die Elemente des Fleisches.

[1306]) Weil die Pythagoräer sich auf die einfachen und kleineren Zahlen beschränken, auf welche sie das Wesen der Dinge zurückführen; dann, sagt A., reichen diese Zahlen für die Verschiedenheit der Dinge nicht aus, und viele Dinge erhalten dann dieselbe Zahl und sind damit identisch, was doch gegen die Erfahrung geht.

Offenbar ist hier kein Hinderniss dessen vorhanden, vielmehr müssten die Zahlen auch in solchen Arten vorkommen, wenn Alles an den Zahlen Theil hat und das Verschiedenste unter dieselbe Zahl fallen kann. Wenn also mehreren Dingen dieselbe Zahl zukommt, so wären diese Dinge, welche dieselbe Art von Zahl hätten, identisch, z. B. Sonne und Mond wären dasselbe.[1307]) — Doch warum sind die Zahlen Ursachen? So giebt es sieben Vokale, sieben Saiten der Harmonie, sieben Sterne in den Plejaden; mit sieben Jahren wechseln die Thiere die Zähne (d. h. manche, nicht alle),[1308]) und sieben Helden standen vor Theben. Ist dies nun deshalb so gewesen, weil die Zahl Sieben besteht? Sind deshalb jene Helden sieben und die Plejaden ein Siebengestirn? Oder sind jene es nur der Jahre oder einer anderen Ursache wegen, und die Plejaden nur, weil wir so viel zählen? Denn der Bär hat zwölf Sterne, und andere Sternbilder noch mehr.[1309]) So sollen auch nach ihnen die Buchstaben X, PS und Z konsonirend sein, und weil der Konsonanzen drei sind, sollen auch dieser Buchstaben drei sein;[1310]) aber dass es noch tausend Anderes derart giebt, kümmert sie nicht;

[1307]) Sie haben nämlich beide dieselbe tägliche Umlaufszeit um die Erde, die also auf derselben Zahl beruht.

[1308]) Diese Parenthese ist ein eigener Einwurf des A., den er hier einschiebt.

[1309]) A. meint, die Sternbilder sind nicht durch mathematische Linien umschlossen, sondern es ist willkürlich, welche Sterne man zu einem Sternbild zählen will; deshalb ist es zufällig, dass man bei den Plejaden sich nur auf diese Sieben beschränkt hat und nicht auch benachbarte noch mit gezählt hat, wie man das ja bei anderen, z. B. bei den Bären gethan hat.

[1310]) Diese drei Buchstaben sind Doppelkonsonanten, weil dem K, P, T ein S in ihnen anhängt; deshalb machten die Pythagoräer sie zu symphonischen Konsonanten. In der alten Musik hatte man nur die drei Konsonanzen der Prime oder des Grundtons mit der Quarte, Quinte und Oktave; die Terz, welche in der modernen Musik weit wichtiger als diese ist und die weichen und harten Tonarten bestimmt, galt nicht als Konsonanz.

denn auch dem G und R könnte man zusammen ebenso gut ein Zeichen geben. Sind aber nur jene drei Doppelkonsonanten und keiner weiter, und ist der Grund der, dass das Sprechen nur bei jenen Dreien die Anhängung eines S erlaubt, so sind es nur aus diesem Grunde drei, und nicht deshalb, weil es drei Konsonanzen giebt; da der Konsonanzen viel mehr sind, was dort aber nicht möglich ist. Jene Philosophen gleichen den alten Homerikern,[1311]) welche die kleinen Aehnlichkeiten sahen, die grossen aber übersahen. Manche stellen viele solcher Aehnlichkeiten zusammen; so sagen sie, die beiden mittleren Saiten hätten die eine neun, die andere acht Töne, und der Hexameter habe siebzehn Silben, also beide hätten die gleiche Zahl; nach rechts hin habe der Hexameter neun Silben, nach links hin acht.[1312]) Ebenso sei der Abstand des Buchstabens A von dem letzten, und der Abstand bei den Flöten vom Bass bis zum Alt gleich, und die Zahl dieses Abstandes sei gleich der Gesammtheit des Himmels. Nun sehe aber ein Jeder zu, ob es so schwer ist, dergleichen in den ewigen Dingen wie in den vergänglichen Dingen aufzufinden und aufzustellen. Allein diese bei den Zahlen angenommenen Naturen und die Gegentheile davon und überhaupt diese mathematischen Dinge, welche von Manchen zu den Ursachen der Natur gemacht werden, zeigen sich bei näherer Untersuchung dazu durchaus ungeeignet; denn der Begriff der Ursache kann in keiner für die Anfänge geltenden Bedeutungen auf sie angewendet werden. Das freilich machen sie klar,

---

[1311]) Unter „Homerikern" sind hier nicht die späteren, den Homer nachahmenden Dichter, sondern die Ausleger und Erklärer des Homer gemeint, welche sich mit ihren Erklärungen in Aeusserlichkeiten und Spielereien verloren und die wahren Schönheiten des Gedichtes übersahen. Aehnliche Gedanken äussert A. in seiner Poetik.

[1312]) Der Hexameter hat, wenn man lauter Daktylen (— ⏑ ⏑) annimmt, dreimal sechs, also achtzehn Silben; doch pflegte die Endsilbe des letzten Fusses nicht gezählt zu werden, weil der Ton hier so fiel, dass er kaum hörbar war; deshalb sprach man nur von siebzehn Silben bei dem Hexameter.

dass das Gute besteht, und dass zur Zusammenstellung des Schönen das Ungerade gehört und das Gerade und das Gleiche und die Potenzen einiger Zahlen; denn zugleich sind die Jahreszeiten und eine bestimmte Zahl, und Alles, was sie aus den mathematischen Lehrsätzen herbeibringen, ist von derselben Beschaffenheit.[1313]) Deshalb gleicht es auch dem Zufälligen; er kommt nur nebenbei hinzu, denn Alles ist unter einander zusammengehörend, und überall ist ein Aehnliches; denn in jeder Kategorie des Seienden giebt es Aehnliches, wie das Gerade bei dem Langen dem Glatten bei der Breite ähnlich ist, und wie das Ungerade bei der Zahl dem Weissen in der Farbe ähnlich ist. Auch sind die Idealzahlen nicht die Ursachen von den Harmonien und Aehnlichem; denn bei den Idealzahlen sind die der Art nach gleichen doch von einander verschieden; ja selbst die Einsen sind in ihnen verschieden;[1314]) so dass wegen der Harmonien keine Idealzahlen nöthig sind. Zu diesen und anderen dergleichen Ergebnissen führen jene Ansichten. Wenn so bei

---

[1313]) Die Pythagoräer und die sich ihnen anschliessenden Platoniker theilten die Dinge in zwei Reihen (Zusammenstellungen), in eine des Guten und eine des Schlechten. Der ersten Reihe gehört die Eins, das Ungerade an; der anderen das Viele und Gerade u. s. w. Hierauf bezieht sich diese Stelle, welche dies Alles nur andeutet, weil zu A.'s Zeit diese Ansichten geläufig und bekannt waren. Die vier oder sieben Jahreszeiten, welche die Pythagoräer annahmen, verbanden sie mit der Vierzahl oder Siebenzahl. Pythagoras soll die Jahreszeiten auch mit den musikalischen Konsonanzen verglichen haben.

[1314]) A. hat bereits wiederholt in diesem und dem vorgehenden Buche bemerkt, dass die Idealzahlen nicht addirbar, sondern qualitativ von einander verschieden sein sollen; dies gilt selbst für Idealzahlen gleicher Art; so ist z. B. die Drei mit den drei Dreien der Neun nicht dieselbe; ja selbst die Einsen der einen Idealzahl sind von den Einsen der anderen verschieden. Deshalb, sagt A., können solche Idealzahlen die musikalische Harmonie nicht erklären, weil da die Töne eine Mischung und Verbindung mit einander eingehen.

dieser Erzeugung der Zahlen sich viele Mängel zeigen und in keiner Weise etwas in sich Zusammenstimmendes erreicht worden ist, so dürfte dies ein Zeichen sein, dass die mathematischen Bestimmungen nicht getrennt von den sinnlichen Dingen bestehen, wie Manche behaupten, und dass sie nicht zu den Anfängen gehören.

Ende.

Inhalts-Uebersicht.

Erster Band.

Erstes Buch.

Viertes Buch.

Fünftes Buch.

Sechstes Buch.

Siebentes Buch.

Zweiter Band.

Achtes Buch.

Neuntes Buch.

Zehntes Buch.

Elftes Buch.

Zwölftes Buch.

Dreizehntes Buch.

Vierzehntes Buch.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.